72

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

حكمة الغرب

(الجزء الثاني)

● الفلسفة الحديثة و المعاصرة

تأليف: برتراند رسل

ترجمة: فؤاد زكريا

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

72

حكمة الغرب

(الجزء الثاني)

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

تأليف: برتراند رسل

ترجمة: د. فؤاد زكريا

ديسمبر 1983

المحتوى
المحتوى
المحتوى
المحتوى

مقدمه المترجم

في تصديرنا للجز الأول من هذا الكتاب، حرصنا على أن نشير إلى موقف برتراند رسل من مشكلة ارتباط الفلسفة بالحضارة الغربية، وهو الارتباط الذي يؤكده عنوان الكتاب ذاته. وسوف يرى القارئ، في خاتمة هذا الكتاب، أن المؤلف يعود إلى تأكيد هذا المعنى ذاته ويبرزه في الصفحات الأخيرة من كتابه. فهو يقدم سببين رئيسيين لاقتصاره في الكتاب على معالجة حكمة الغرب، وعدم إفساحه مجالا «لما يطلق عليه عادة اسم حكمة الشرق» : الأول هو أن العالمين، الغربي والشرقي، قد سارا في طريقين منفصلين بحيث تطور كل منهما بمعزل عن الأخر. والثاني هو أن تطور الفلسفة في الغرب قد اتسم بسمة فريدة، هي أنه سار في طريقه منذ أيام اليونانيين، مرتبطا بالعلم، وكان هذا الارتباط هو الذي أضفى على الحضارة الغربية ذلك الطابع الذي يميزها عن «تأملات العقل الشرقي».

هذان التعليلان يثيران اعتراضات لا أول لها ولا آخر، ولو أطلق المرء لفكره العنان لاحتاجت مناقشته لهذا الموضوع إلى دراسة كاملة. ولكن، حسبنا أن نورد بعض الملاحظات على آراء رسل هذه، كيما نحفز ذهن القارئ إلى مزيد من التفكير في هذا الموضوع الهام.

إن القول بأن الحضارتين الشرقية والغربية قد نمت كل منهما في اتجاه مستقل من اتجاهات

التطور، لا يمكن قبوله إلا بكثير من التحفظات. فمن الجائز أن هذا الحكم يصدق على حضارات الشرق الأقصى، كالهندية والصينية، ولكنه لا يسري بالقطع على حضارة الشرق الأوسط. فقد كان التداخل بين هذه الحضارة والحضارة الغربية وثيقا على مر التاريخ، حتى ليمكن القول أن مسار التطور في هذه الحالة إنما كان سلسلة طويلة من حالات التأثير والتأثر، ومن التفاعل الذي يجعل من المستحيل رسم خطوط قاطعة تفصل بين اتجاهات النمو في كلتا الحالتين. ويكفينا في هذا الصدد أن نشير إلى تلك الحقائق التي أصبحت معروفة عن تأثر اليونانيين القدامى بالحضارات الشرقية القديمة، ثم تأثير الحضارة اليونانية ذاتها، علما وفلسفة، في عالم الإسلام، وأخيرا، ذلك الدور الفعال الذي مارسته الثقافة العربية في إرساء القواعد الأولى للنهضة وهدم عالم العصور الوسطى في أوروبا.

وهكذا يستحيل القول بوجود مسارين منفصلين كل الانفصال حين نتحدث عن نمو الحضارة الأوروبية في علاقته بنمو حضارات الشرق الأوسط. وإذا تذكرنا أن المسيحية التي تمثل إحدى الدعامات الرئيسية لحضارة الغرب، إن لم تكن هي محورها الأساسي، هي ذاتها عقيدة نشأت ونمت واكتسبت سماتها المميزة في تربة شرقية، وارتبطت تاريخيا بعقائد الشرق القديمة أوثق الارتباط-عندئذ يتضح لنا أن الحكم الذي أصدره رسل لا يمكن أن يقبل على علاته. ولا سبيل إلى فهم موقف رسل في هذا الموضوع إلا على أساس أنه أسقط حضارات الشرق الأوسط من حسابه، ولم يكن في ذهنه إلا حضارات الشرق الأقصى، أو أنه كان يعتقد أن التفاعل بين الغرب وبين الحضارات الشرقية كان تأثيره من الضآلة بحيث لا يجوز الاعتداد به-وفي كلتا الحالتين لا نعتقد أنه كان على صواب.

أما التعليل الثاني فربما كان يثير مزيدا من الإشكالات. فمن الصحيح بالطبع، أن جذور الفلسفة والعلم كانت في العصر اليوناني واحدة، وأن البدايات الأولى لتاريخ الفلسفة، في ذلك العصر، كانت هي ذاتها البدايات الأولى لتاريخ العلم. ولكن هذا الارتباط لم يدم طويلا. فقد سكت صوت العلم طوال الجزء الأكبر من العصور الوسطى الأوروبية، وتحول اهتمام الفلسفة إلى المسائل اللاهوتية. وحين استعاد الفكر الأوروبي حيويته في مطلع العصر الحديث، افترق طريقا الفلسفة والعلم. وكل من درس مقررا

مبسطا في تاريخ الفلسفة والعلم يعلم أن العلوم، بعد أن كانت مندمجة في الفلسفة في العصور القديمة، أخذت تستقل عنها، الواحد منها تلو الأخر، منذ بداية العصر الحديث، بحيث لم يعد القول بأن «الفلسفة أم العلوم» يعني أن الفلسفة أم تقدم الرعاية المستمرة للعلوم، بقدر ما أصبح يعني أنها أم بالمعنى التاريخي، أي «أصل»، وأن أبناء الفلسفة قد استقلوا عنها، وأصبحت لهم حياتهم المستقلة، وتجاوزوها بمراحل، تماما كما يحدث بين الأبناء وأمهاتهم في الحياة الواقعية.

ولكن، هل تعني ملاحظتنا هذه أن الفلسفة الغربية قطعت صلتها بالعلوم نهائيا منذ مطلع العصر الحديث؟ لا شك أن الأمر يختلف عن ذلك كل الاختلاف: فمعظم الفلسفات الحديثة الكبرى في الغرب لا تفهم إلا في ضؤ موقف معين اتخذته من العلم، تستوي في ذلك فلسفة بيكن وديكارت واسبينوزا وليبنتس وكانت، وحتى هيجل وهوسرل. ولكن من الواجب أن نفرق بين هذا النوع من الارتباط بالعلم، وبين شكل الارتباط الذي كان قائما في العصر اليوناني. ففي المرحلة اليونانية كانت بدايات العلم وبدايات الفلسفة واحدة، وكان الإنتاج الفلسفي هو ذاته إسهام في إنتاج العلم. أما في العصر الحديث، حين أصبحت للعلوم مناهجها وموضوعاتها الخاصة، فقد أصبح دور الفلسفة إما ممهدا للعلم وإما لاحقا له، ولكنه لا يسير معه على طريق واحد، ولا يستهدف معه غاية واحدة. قد تحاول الفلسفة «تأسيس» العلم، وقد تحاول جمع نتائجه في نظرة شاملة إلى الكون، ولكنها لا تدعي في أية حالة أنها «تصنع» العلم. إنها قد تتولى مهمة التمهيد له، أو التعليق عليه، ولكنها لا تزعم أبدا أنها تشاركه في سعيه التدريجي الدءوب من أجل كشف قوانين الطبيعية.

وهكذا فإن الحكم العام الذي أصدره رسل عن ارتباط الفلسفة الغربية بالذات، منذ نشأتها، بالعلم!، ينبغي أن يفهم في ضوء أبعاد أعقد بكثير من الصيغة المبسطة التي استخدمها المؤلف.

ولكن لنفرض جدلا أن قضية رسل هذه صحيحة على إطلاقها، وأن الفلسفة الغربية تميزت عن غيرها من الفلسفات بارتباطها الوثيق بالعلم منذ نشأتها الأولى (على حين أن الحكمة الشرقية-كما يفهم ضمنا-كانت تفكيرا في مسائل أخلاقية أو دينية فحسب)، فما الذي يدل عليه هذا

الحكم؟ إن أقصى ما يستنتج منه هو أن الفلسفة في الغرب قد اختارت لنفسها طريقا معينا، مرتبطا بالعلم، ولكن هذا لا يمنع على الإطلاق من تصور فلسفات أخرى تسير في طرق مغايرة، ترتبط فيها بالأخلاق أو الدين أو السياسة أو المجتمع. إننا نستطيع أن نسلم، مع رسل، بأن الفلسفة الغربية انفردت، دون غيرها، بارتباطها بالعلم منذ البداية، ولكن النتيجة التي يخلص إليها من ذلك، وهي أن هذه هي الفلسفة الوحيدة الجديرة بالاهتمام، لا تلزم عن هذه المقدمة على الإطلاق. فالفلسفة الغربية قد «اختارت» طريق الارتباط بالعلم، وهو طريق لا ينبغي أن يكون ملزما لكافة الفلسفات الأخرى. وحين يتخذ رسل من هذا الاختيار مقياسا عاما يحكم به على بقية الفلسفات، فهو في الواقع يحاسب الفلسفات الأخرى على أسس لا شأن لها بها، ويبدأ باتخاذ وجهة نظر الفلسفة الغربية ثم يعيب على الآخرين عدم تحقيقهم لوجهة النظر هذه! وليس من الصعب أن يلمح المرء ها هنا مظهرا من مظاهر تمركز الفكر الأوروبي حول ذاته، وعجزه عن إدراك العالم من منظور غير منظوره الخاص.

إن الهدف من هذا الحديث كله ليس توجيه النقد بقدر ما هو إيضاح حدود الموضوعية في الفكر الفلسفي. فقد تبين منذ وقت طويل أن المؤرخ لا يستطيع أن يكون موضوعيا، أو يقف إزاء الأحداث التي يعرضها موقفا محايدا لا شأن لأفكاره وتوجهاته وميوله الخاصة به. ولكن الفيلسوف كان يرى نفسه على الدوام مختلفا عن المؤرخ: إذ أن الحقيقة المنزهة، الخالصة، التي تسمو على كافة العوامل الذاتية، هي هدفه المعلن دائما. ومع ذلك فإن الفيلسوف إنسان، ومن ثم فهولا يستطيع أن ينسلخ كلية عن حضارته، وعن بيئته، وعن بلده، وعن تربيته.

وإذا كنا قد رأينا في كتاب رسل هذا ما يدل على أنه يحمل قدرا، على الأقل، من تحيزات الحضارة الغربية كلها، ففي استطاعتنا أن نجد في كتابه أمثلة لتحيزات أخرى أضيق نطاقا. فهو يضفي على الاتجاهات الفلسفية في بلاده-إنجلترا-أهمية ربما بدت مبالغا فيها بالنسبة إلى من تكونت لديه نظرة متوازنة إلى تاريخ الفلسفة. ويكفي دليلا على ذلك أن نرجع إلى العرض المفصل الذي قدمه لمذهب المنفعة، والمقدمات التي مهدت له، والممثلين الرئيسيين له-وهو عرض شغل حجما لا تبرره مكانة هذا

المذهب في التاريخ العام للفلسفة. ومع ذلك ينبغي أن نقول، إحقاقا للحق، إن هذه سمة يشترك فيها معظم مؤرخي الفلسفة من الأوروبيين: فالمؤرخ الفرنسي يعالج بالتفصيل شخصيات فرنسية ثانوية الأهمية، على حساب شخصيات أهم منها بكثير في الفلسفات الأخرى، وقل مثل هذا عن الألماني والإيطالي، والأسباني الخ.... وهكذا يبدو التحيز أمرا لا مفر منه في نفس الميدان الذي ظهر أصلا ليعلم الناس كيف يتحررون من التحيز!

ومن جهة أخرى فإن أحكام رسل على الفلاسفة قد تأثرت في بعض الأحيان باهتماماته الرياضية-وهي ملاحظة سبق أن أبديناها في تقديمنا للجزء الأول من هذا الكتاب، حيث أشرنا إلى تقليله من شأن أر سطو لأنه لم يبد اهتماما كافيا بالرياضيات. وفي هذا الجزء من كتابه نراه يتتبع، بتوسع زائد، تطور الاتجاهات الرياضية في الفلسفة، ولكن الأهم من ذلك أنه ينتقص من قدر بعض الفلاسفة لا لشيء إلا لأنهم لم يكونوا في الوقت ذاته يدركون الأهمية الخاصة للرياضيات. وأبرز مثل على ذلك حكمه على الفيلسوف الكبير فرانسس بيكن، إذ لا يكاد رسل يجد في منهج بيكن الاستقرائي، الذي كان في عصره جديدا، أي عنصر إيجابي، ويشعر المرء بأن رسل ينتقد بيكن من خلال قراءة لاحقة لأفكاره، لا على أساس فهم وتقدير للحظة التاريخية التي كان يمثلها بيكن. وهكذا فإن رسل لم يلتفت على الإطلاق إلى الصراع المرير الذي كان بيكن يخوضه ضد أنصار الفكر التأملي الاستنباطي، ممن يستدلون على قوانين الطبيعة من كتب الأقدمين، ولا يبذلون أدنى جهد لمتابعة خصائصها وملاحظتها بأنفسهم-أي أنه لم يلتفت إلى أهمية الإنجاز الذي حققه بيكن في عصر كانت فيه الروح المدرسية التقليدية لا تزال مسيطرة على الأوساط العلمية، أعني الدعوة إلى منهج جديد للعلم، مستمد من الاتصال المباشر بالطبيعة لا بالكتب، والى غاية جديدة للعلم، هي تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة وإخضاعها لأهدافه، بدلا من الاكتفاء بالوقوف موقف المتفرج المتأمل إزاءها. ولا شك أن الكثيرين من دارسي الفلسفة سيترددون كثيرا قبل أن يوافقوا رسل على انحيازه الواضح إلى فلسفة هبز، التي رآها اكثر أهمية بكثير من فلسفة بيكن، لمجرد أن الأول قد أبدى اهتماما أكبر بالرياضيات.

على أننا، بعد أن نبهنا إلى بعض جوانب التحيز في العرض الذي قدمه

رسل للفلسفة الحديثة والمعاصرة، ينبغي أن نذكر له جوانب أخرى كان فيها أكثر موضوعية وأوسع أفقا مما قد يتوقعه المرء من فيلسوف إنجليزي عاش في عصره.

ذلك لأن الحربين العالميتين اللتين خاضتهما إنجلترا ضد ألمانيا في النصف الأول من القرن العشرين، وما ترتب عليهما من تضحيات بشرية وخسائر مادية هائلة، قد تركت في نفوس عدد كبير من الإنجليز، حتى لو كانوا من أهل الفلسفة، نفورا شديدا من الفكر الألماني، ولا سيما تجاه أولئك الذين قيل عنهم إنهم شجعوا الروح العسكرية الألمانية وتغنوا بأمجاد الدولة والعنصر الجرماني. وهكذا كان هناك جيل كامل من المشتغلين بالفلسفة في إنجلترا، بل في الثقافة الأنجلوسكسونية بوجه عام، يتحامل على هيجل على أساس أن تمجيده للدولة البروسية كان أصلا من أصول النزعة العدوانية الألمانية، ويهاجم نيتشه بعنف بناء على تفسير خاص (غير موضوعي في الغالب) لمفاهيم الحرب والصراع وإرادة القوة لديه. ذلك لأن المرارة التي أحس بها الإنسان البريطاني العادي إزاء أعدائه الألمان، قد انعكست على كتابات المشتغلين بالفلسفة في الفترة التي نتحدث عنها بوضوح كامل.

أما برتراند رسل، فعلى الرغم من أنه قد عاصر الحربين العالميتين واتخذ منهما موقفا واضحا يدل على وعي سياسي ناضج، فينبغي أن نسجل له أنه في هذا الكتاب على الأقل، قد تجاوز إلى حد غير قليل تلك المرارة المنبعثة عن العداء بين الشعبين. ففي معالجته لفلسفة هيجل قدر غير قليل من التوازن والاعتدال. صحيح أنه هاجم فلسفته السياسية وسخر من تمجيده للدولة البروسية، ولكنه كان بوجه عام منصفا لفكر هيجل ومنهجه الجدلي.

وإذا كان قد ندد تنديدا قويا بفلسفة هيجل الطبيعية، التي تستنبط الحقائق العلمية عقليا، فقد كان في ذلك يسير في اتجاه يشاركه إياه عدد كبير من الباحثين، حتى من الألمان. وبالمثل فقد تجاوز رسل نظرة كثير من معاصريه الإنجليز إلى نيتشه على أنه واحد من المبشرين بالنازية وحكم القوة والطغيان، وعالج فلسفته معالجة فيها قدر معقول من الفهم والتعاطف. وينطبق ذلك أيضا على موقفه من الماركسية، حيث تجنب الهجوم المتشنج

وتحدث، بروح المفكر الموضوعي، عن جوانب القوة والضعف فيها.

وفي مقابل ذلك أبدى رسل في هذا الكتاب نضوجا فكريا واضحا في موقفه إزاء الفلسفات التجريبية المنطقية المعاصرة التي كان هو ذاته واحدا من أهم الممهدين لها. فهو يفرد في كتابه صفحات طويلة للدفاع عن فكرة «الفرض» في المنهج العلمي، مخالفا بذلك التراث التجريبي الذي يميل إلى الالتزام بالشهادة المباشرة للوقائع ويرى في الفرض ضربا من الخيال غير المأمون. ويظهر نضوجه بوضوح في امتناعه عن مسايرة الوضعية المنطقية في هجومها الحاد على الميتافيزيقا. فهو ليس من أنصار موقف «تفنيد الميتافيزيقا» على الإطلاق وهو يرفض استبعاد القضايا الميتافيزيقية بحجة أنها قضايا بلا معنى. ويرى أن الاكتفاء بالقضايا القابلة للتحقيق التجريبي على أنها (إلى جانب قضايا المنطق والرياضة) هي التي تنطوي على معنى- هذا الاكتفاء يؤدي إلى وجهة نظر شديدة الضيق والقصور. ومن هنا هاجم الوضعية المنطقية على هذا الأساس، كما هاجم مدارس التحليل اللغوي بوصفها تعبيرا عن نظرة محدودة إلى مهمة الفلسفة. وعلى العكس من ذلك أكد رسل أن الميتافيزيقا قد تكون في بعض الأحيان واحدا من الطرق الموصلة إلى العلم، وأن النظرية العلمية في سعيها إلى تفسير كلي للظواهر تقرب من الميتافيزيقا-وهو موقف يدل على أن فكره قد قطع شوطا بعيدا في طريق الفهم الواسع الأفق للفلسفة، بعد أن كان في مراحله الأولى أقرب إلى التعاطف مع تلك الاتجاهات الضيقة التي يهاجمها الآن.

ولعل أبلغ تعبير عن ذلك هو إشارته العميقة في الصفحات الأخيرة من كتابه إلى حقيقة الانقسام الفلسفي الحاد الذي يسود الفكر الأوروبي، بين فكر يسيطر على معظم أرجاء القارة من الداخل، وتسوده فلسفات ترتبط، بشكل أو بآخر، بالتراث المثالي أو الوجودي أو غيرهما من الاتجاهات المستمرة في تاريخ الفلسفة، وفكر يسود في البلاد الأنجلوسكسونية، ويرتكز أساسا على التحليل اللغوي، ويمتنع عن إصدار الأحكام الفلسفية العامة ما دامت لا تصمد أمام هذا التحليل. ولقد كان رسل على حق حين علق على هذا الانفصال بقوله إنه وصل إلى حد أن «كل طرف لم يعد يعتقد بأن ما يقوم به الطرف الآخر يستحق اسم الفلسفة» (ص 301 من الأصل الإنجليزي).

هذا بالفعل وضع جديد لم تعرفه الفلسفة، طوال تاريخها، إلا في القرن

العشرين. فلم تعد المسألة خلافا بين مدارس فلسفية فحسب-إذ أن هذا الاختلاف كان «رحمة» على الفكر طوال تاريخه. بل إن الظاهرة الجديدة هي عدم الاعتراف المتبادل بين الطرفين. ففي أشد أيام الخلاف بين العقليين والتجريبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان كل فريق يهاجم الآخر ويسعى إلى تفنيده، ولكنه كان يعترف به-وكان من أبرز الأدلة الواقعية والرمزية أيضا) على هذا التعايش، أن يعترف فيلسوف ألماني كبير مثل «كانت» كان من رواد المثالية الألمانية، بأن فيلسوفا تجريبيا كبيرا، مثل ديفيد هيوم، هو الذي أيقظه من سباته الفكري القطعي وغير النقدي. كان هناك إذن خلاف حاد، ولكنه كان يدور على أرض الفلسفة، وبين طرفين يسلم كل منهما بأن للآخر موقعا داخل هذه الأرض. أما اليوم فإن فيلسوف القارة الأوروبية يصف الفلسفة التحليلية بأنها-على حد تعبير «جان فال»- «ثرثرة تهدف إلى التخلص من الثرثرة» على حين أن الفيلسوف الإنجليزي أو الأمريكي لا يرى في الميتافيزيقا أو فلسفة الوجود الأوروبية إلا مجموعة من القضايا الشديدة العمومية، الشديدة التساهل، التي تنهار أمام أي تحليل لغوي أو منطقي دقيق، أي أنها باختصار ليست «فلسفة».

هكذا تنعدم جسور التفاهم بين الطرفين، ويسير كل منهما في طريقه غير معترف بالآخر. والملفت للنظر أن هذا الانقسام الحاد لا يعبر عن الانقسام الأيديولوجي بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، لأنه يدور كله (باستثناءات قليلة) في قلب بلدان المعسكر الرأسمالي ذاته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن المعسكر الاشتراكي يقدم فلسفته المادية الجدلية بطريقة مستقلة إلى حد بعيد عن هذين التيارين (إذا استثنينا اعترافه بالتأثير التاريخي لمثالية هيجل)، تجمعت لدينا صورة واضحة عن وضع جديد لم يعرفه تاريخ الفلسفة من قبل....

فهل جاء هذا الانقسام الفلسفي تعبيرا عن تمزق الإنسان المعاصر؟ وهل يجوز لنا أن ندين الفلسفة لأنها عجزت عن تحقيق التفاهم بين العقول، برغم، ادعائها الدائم بأنها هي وحدها التي تخاطب عقل الإنسان-أي إنسان- بموضوعية وتنزه؟ هل هذا أقوى مظاهر الإخفاق في الفلسفة، أم هو أعظم مظاهر نجاحها، حين تجد نفسها قادرة على التعبير بوضوح عن ذلك «الانقطاع» و «اللاتفاهم» الذي يميز حياتنا المعاصرة؟

تلك أسئلة اترك للقارئ مهمة التفكير فيها والبحث عن إجابة عنها، ولا شك عندي أن قراءة هذا الكتاب ستكون خير معين له على أن يهتدي إلى الإجابة بنفسه، أو على الأقل، ستحفزه على أن يفكر بمزيد من الوعي، فيحقق بذلك ما كانت الفلسفة، طوال تاريخها، تطمح إليه.

فؤاد زكريا

أغسطس 1983.

1 نشأة الفلسفة الحديثة

حين بدأت نظرة العصور الوسطى إلى العالم في الاختفاء خلال القرن الرابع عشر، أخذت تظهر بالتدريج قوى جديدة عملت على تشكيل العالم الحديث كما نعرفه اليوم. فمن الوجهة الاجتماعية، أصبح البناء الإقطاعي للمجتمع الوسيط غير مستقر نتيجة لظهور طبقة قوية من التجار الذين تحالفوا مع الحكام ضد ملاك الأرض الخارجين عن كل سلطة. ومن الوجهة السياسية، فقد النبلاء قدرا من حصانتهم عندما ظهرت أسلحة هجومية أفضل، جعلت من المستحيل عليهم الصمود في قلاعهم التقليدية. فإذا كانت عصى الفلاحين وفئوسهم عاجزة عن اقتحام أسوار القلعة، فإن البارود قادر على ذلك.

وهناك أربع حركات كبرى تحدد معالم فترة الانتقال التي امتدت من وقت بدء تراجع العصور الوسطى حتى القفزة الكبرى إلى الأمام في القرن السابع عشر.

أولى هذه الحركات هي النهضة الإيطالية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فعلى الرغم من أن دانتي كان لا يزال متأثرا بعمق بطرق التفكير السائدة في العصور الوسطى، فإنه قدم باللغة

الشعبية تلك الأداة التي جعلت الكلمة المكتوبة متاحة للإنسان العادي غير الملم باللغة اللاتينية. وبظهور كتاب مثل بوكاشيو Boccaccio وبترارك Petrarch كل حدثت عودة إلى المثل العليا الدنيوية. وقد عاد الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوية، وظهر ذلك جليا في جميع الفنون والعلوم، وكان يمثل خروجا على التراث الكنسي السائد في العصور الوسطى. فبينا كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام في العصور الوسطى، أصبح مفكرو عصر النهضة أكثر اهتماما بالإنسان. ومن هذه الحقيقة استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها، وهو «النزعة الإنسانية (Humanism)»[1]، التي كانت ثاني العوامل الكبرى الجديدة المؤثرة في هذه الفترة. وبينما أثرت النهضة ككل تأثيرا مباشرا في النظرة العامة إلى الحياة، فإن الحركة الإنسانية اقتصر مجال تأثيرها على المفكرين والباحثين. ولم تقترن بالنهضة الإيطالية حركة بعث دائمة للوحدة الوطنية، بل كانت البلاد مقسمة إلى أقاليم صغيرة يشمل كل منها دولة-مدينة، وكانت الفوضى هي السائدة. وسيطرت على إيطاليا أسرة هابسبرج التي كان ينتمي إليها ملوك النمسا وأسبانيا، ولم تصبح بلدا ذا سيادة إلا في أواسط القرن التاسع عشر. غير أن حركة النهضة كان لها تأثيرها القوي، وانتقلت تدريجيا نحو الشمال إلى ألمانيا وفرنسا والأراضي الواطئة، فظهر في هذه البلاد باحثون إنسانيون عظام، بعد مرور حوالي قرن على ظهور أسلافهم الإيطاليين.

وفي ألمانيا كانت الحركة الإنسانية معاصرة للإصلاح الديني الذي أتى به لوثر، وهو العامل الثالث من بين العوامل الكبرى التي أزالت عالم العصور الوسطى. والواقع أن الكنيسة كانت في داخلها تعترف منذ وقت ما بضرورة حدوث شكل من أشكال الإصلاح. كما انتقد المفكرون الإنسانيون الممارسات السيئة التي كانت تتفشى في حكومة الكنيسة، غير أن قبضة البابوات الطموحين والمتعطشين إلى الذهب كانت أقوى من هؤلاء جميعا. وعندما ظهرت حركة الإصلاح الديني بالفعل عارضتها روما وأدانتها بقسوة. وهكذا فإن حركة الإصلاح، التي كان يمكن أن تستوعب بوصفها حركة جديدة داخل نطاق الكنيسة العالمية، اضطرت إلى الانعزال، وتطورت بحيث أصبحت تتألف من عدد من الكنائس البروتستانتية القومية. وحين بدأت الكنيسة الكاثوليكية تصلح نفسها أخيرا، كان أوان رأب الصدع الديني قد فات.

ومنذ ذلك الحين ظلت المسيحية الغربية منقسمة على نفسها. وتدين المذاهب الإصلاحية للحركة الإنسانية بفكرة «كهانة الجميع» (Universal Priesthood)، أي أن كل إنسان على اتصال مباشر بالله، وليس المسيح في حاجة إلى قسس وسطاء.

أما التطور الهام الرابع فقد نشأ مباشرة عن إحياء الدراسات التجريبية، وهو الإحياء الذي استهلته حركة النقد عند أوكام Occam. وخلال القرنين التاليين حدث تقدم هائل في ميادين علمية متعددة، من أهمها إعادة اكتشاف[2] نظام مركزية الشمس على يد كبرنيكوس. وقد طبع الكتاب الذي عرض فيه هذا الكشف عام 1543. ومنذ القرن السابع عشر، أحرزت العلوم الفيزيائية والرياضية تقدما سريعا، واستطاعت عن طريق تطويرها الهائل للتكنولوجيا أن تضمن السيادة للغرب. والواقع أن التراث العلمي، إلى جانب ما يضفيه من مكاسب مادية، هو ذاته من أكبر العوامل المشجعة على الفكر المستقل. وفي كل مكان امتدت إليه الحضارة الغربية، كانت مثلها العليا السياسية تأتي في أعقاب توسعها المادي.[3]

ولقد كانت النظرة العامة التي تولدت عن نمو البحث العلمي هي في أساسها نظرة اليونانيين وقد بعثت من جديد. فممارسة العلم هي إنقاذ للمظاهر (أي تفسير للظواهر). ولقد كانت السلطة التي يكتسبها التراث العلمي مختلفة كل الاختلاف عن تلك الأحكام القطعية التي كانت الكنيسة في العصور الوسطى تحاول عن طريقها أن تفرض سيطرتها على الناس. صحيح أن الجماعة ذات التكوين المتدرج، التي تعيش وفقا لمجموعة جامدة من المعتقدات، يمكنها إلى حد بعيد أن تتكلم بصوت واحد في جميع المسائل التي تختلف فيها آراء الباحثين العلميين. ويتصور البعض أن هذا الإجماع الموحد الاتجاه علامة على التفوق، وان لم يكن أحد من أصحاب هذا الرأي قد أوضح السبب الذي يوجب ذلك. وليس من شك في أن هذا الإجماع فد يضفي على أنصاره شعورا بالقوة، غير أن هذا لا يؤدي على الإطلاق إلى جعل موقفهم أصح، مثلما أن القضية لا تصبح أصدق لمجرد كونها تعلن بصوت أعلى. فالشيء الوحيد الذي يتعين على البحث العلمي احترامه هو قوانين اللغة العقلية الشاملة أو بتعبير سقراط، الجدل (الديالكتيك).

على أن النجاح الباهر للعلم في تطبيقاته التكنولوجية قد جلب خطرا

من نوع آخر، إذ اصبح الكثيرون يعتقدون أنه لا يكاد يوجد شيء يعجز الإنسان عن تحقيقه لو وجهت إليه جهوده ومورست بالطريقة المناسبة. والواقع أن الكشوف الكبرى في التكنولوجيا الحديثة تعتمد على تضافر عقول وأيد كثيرة، ولا بد أن يبدو لأولئك الذين يأخذون على عاتقهم البدء في مشاريع جديدة، أن قدراتهم لا حدود لها، غير أنهم يغفلون هنا حقيقة هامة، هي أن هذه المشاريع كلها تقتضي جهدا إنسانيا، وينبغي أن تخدم أهدافا إنسانية. وفي هذه الناحية بالذات نجد عالمنا المعاصر يحمل في طياته تهديدا يتجاوز كافة حدود الاعتدال.

أما في الميدان الفلسفي، فإن التركيز على الإنسان يضفي ميلا داخليا إلى النظر التأملي، وهذا يولد وجهة نظر تتعارض كلية مع تلك التي تستلهمها فلسفات القوة. إذ يصبح الإنسان في هذه الحالة ناقدا لقدراته وملكاته الخاصة، ويتعرض كل شيء للتساؤل والتحدي، فيما عدا بعض التجارب الشخصية المباشرة. وتؤدي هذه النظرة الذاتية إلى شكل متطرف من أشكال الشك هو في ذاته شيء لا يقل مبالغة وتكلفا عن الميل إلى تجاهل الفرد كلية. وهكذا تظهر بوضوح ضرورة البحث عن حل وسط.

وينبغي أن نلاحظ أن فترة الانتقال التي نتحدث عنها تتميز بتطورين لهما أهمية خاصة. أولهما اختراع المطبعة التي تستخدم حروفا منفصلة يمكن تحريكها. ويرجع هذا الاختراع إلى القرن الخامس عشر، بقدر ما يتعلق الأمر بالغرب على أية حال. ذلك لأن الصينيين كانوا قد استخدموا هذه الطريقة قبل خمسة قرون، ولكنها لم تكن معروفة في أوروبا. وبظهور الطباعة اتسع نطاق تداول الأفكار الجديدة إلى حد هائل، وهذا هو الذي ساعد في النهاية على هدم السلطات القديمة. ذلك لأن توافر الكتاب المقدس مطبوعا بين أيدي الناس، ومترجما إلى لغات محلية، قد أفسد على الكنيسة ادعاءها الوصاية على أمور العقيدة. أما عن المعرفة بوجه عام، فإن هذه الأسباب ذاتها قد عجلت بالعودة إلى العلمانية. ولم يقتصر تأثير الطباعة على نشر نظريات سياسية جديدة كانت ناقدة للنظام القديم!، بل إنه أتاح لعلماء الحركة الإنسانية أيضا أن ينشروا طبعات لمؤلفات القدماء. وهذا بدوره شجع على التعمق في دراسة المصادر الكلاسيكية، وأدى إلى رفع مستوى التعليم بوجه عام.

ولعل من المفيد أن نشير إلى أن اختراع الطباعة لن يكون نعمة مؤكدة ما لم تصحبه ضمانات لحرية المناقشة. ذلك لأن الزيف يمكن طبعه بنفس السهولة التي تطبع بها الحقيقة، ويمكن أن ينتشر بنفس القدر من اليسر. ولن يفيد الإنسان كثيرا من القدرة على القراءة لو كان من المحتم عليه أن يقبل المادة المطروحة أمامه بلا مناقشة. فالتداول الواسع للكلمة المطبوعة لا يساعد على تقدم البحث العلمي إلا حيث تتوافر حرية الكلام والنقد. وبغير هذه الحرية يكون الأفضل لنا أن نظل أميين. ولقد أصبحت هذه المشكلة أشد حدة في أيامنا هذه لأن الطباعة لم تعد هي الوسيط القوي الوحيد للاتصال والإعلام الجماهيري. فمنذ اختراع اللاسلكي والتليفزيون ازدادت أهمية ممارسة هذه اليقظة الدائمة التي بدونها تبدأ الحرية بأعم معانيها في الاختفاء.

وبانتشار المعلومات على نطاق أوسع، بدأ الناس يكونون فكرة أصح عن الأرض التي يعيشون عليها. وقد تحقق ذلك عن طريق سلسلة من رحلات الاستكشاف فتحت مجالات جديدة لاندفاع الغرب وجهوده التوسعية. وكان ما أتاح تحقيق هذه الكشوف المعاصرة، التحسينات الفنية في صناعة السفن والملاحة، وكذلك العودة إلى علم الفلك القديم. فحتى القرن الخامس عشر لم تكن السفن تغامر بالابتعاد عن الخطوط الساحلية للمحيط الأطلسي، وذلك لأسباب منها أنه لم يكن هناك جدوى من ذلك، ولكن السبب الأهم

أصبح الإنسان يحتل الآن المكانة الرئيسية على المسرح. ولكن في الوقت ذاته أصبح مركز الإنسان في الكون أقل سيطرة، لأن المكان اللانهائي بدأ يمارس تأثيره في خيال الفلاسفة. وتظهر بوادر هذه الآراء في كتابات الكردينال الألماني نيكولاس كوزانوس Nicolas Cusanus (1401-1464) ، وفي القرن التالي أدمجت هذه الآراء في النظام الكبرنيكي.

وبالمثل حدثت عودة إلى الرأي القديم لفيثاغورس وأفلاطون، وهو الرأي القائل إن العالم مبني على أساس نموذج رياضي. كل هذه التأملات قلبت النظام القائم للأشياء رأسا على عقب، وهدمت السلطات القديمة الراسخة في الميدانين الكنسي والعلماني. وقد حاولت الكنيسة تطويق انتشار البدع الجديدة، ولكن دون نجاح كبير. ومع ذلك يحسن بنا أن نذكر أن محاكم التفتيش استطاعت حتى عام 1600، أن تدين جوردانو برونو Giordano Bruno وتحكم عليه بالموت حرقا. وهكذا عاد كهنة النظام القائم إلى ارتكاب ما كانوا يقترفونه في أحيان كثيرة من قبل، إذ دفعهم خوفهم من الفتنة إلى إصدار حكم وحشي على من يجرؤ على أن يكون مختلفا. غير أن هذا الحكم ذاته كشف عن مدى ضعف الموقف الذي كان يفترض أنه يدعمه. أما في الميدان السياسي فقد بدأت مفاهيم جديدة للسلطة تتطور تدريجيا، وأخذ يضيق بالتدريج نطاق سلطة الحكام الوراثيين.

على أن الانقسام الذي أحدثته حركة الإصلاح الديني لم يكن تطورا مفيدا في كافة جوانبه. فربما اعتقد المرء أن ظهور مذاهب دينية متعددة قد يقنع الناس أخيرا بأن الإله الواحد يمكن أن يعبد بطرق عديدة متباينة، وهذا بالفعل هو الرأي الذي كان قد دعا إليه كوزانوس Cusanus قبل ظهور حركة الإصلاح الديني. ولكن الذي حدث بالفعل هو أن أذهان الناس المتدينين عندئذ لم تستخلص هذه النتيجة الواضحة.

وبطبيعة الحال فإن النهضة الأوروبية لم تبدأ بوصفها يقظة مفاجئة من ماض كانت فيه معرفة القدماء راقدة في سبات عميق. بل لقد رأينا أن بعض آثار التراث القديم ظلت باقية طوال العصور الوسطى. فالتاريخ، ببساطة، لا يتجزأ بخطوط تقسيم حادة من هذا النوع. ومع ذلك فإن مثل هذه التميزات تكون مفيدة إذا عولجت بعناية. وعلى ذلك، فإذا كان من المشروع التحدث عن عصر نهضة إيطالي، فإن هذا يعني وجود بعض

الاختلافات الواضحة بين الماضي السائد في العصور الوسطى وبين العصر الحديث. فهناك مثلا تضاد واضح بين مؤلفات المدرسيين الكنسية والمؤلفات العلمانية المكتوبة باللغات القومية، التي بدأت تظهر في القرن الرابع عشر. والواقع أن هذا الإحياء الأدبي قد سبق الحركة الإنسانية التي بعثت فيها معرفة المصادر الكلاسيكية من جديد. ولقد كانت المؤلفات الجديدة تستخدم لغات الشعوب أداة للتوصيل، وبذلك أصبح الإقبال عليها أوسع بكثير من الإقبال على كتابات أهل العلم، الذين احتفظوا باللاتينية بوصفها وسيلتهم للتعبير.

وهكذا ففي الفترة التي نتحدث عنها أخذ الناس يتحررون من قيود نظرة العصور الوسطى في كافة الميادين. وكانت المصادر التي استلهمت أولا، هي الاهتمامات الدنيوية التي تزايدت في ذلك العصر، وبعد ذلك أصبحت تكمن في نظرة إلى الماضي القديم أضفت عليه صبغة مثالية. وبطبيعة الحال فإن تصور العصور القديمة الذي تكون في ذلك الوقت قد شوهته إلى حد ما حماسة جيل أعاد اكتشاف الاستمرارية في تاريخه. وظلت هذه الرؤية الأقرب إلى الرومانتيكية سائدة حتى القرن التاسع عشر. ولا جدال في أن ما لدينا الآن من معرفة بهذه الأمور أفضل بكثير مما كان لدى فناني عصر النهضة وكتابه.

ولقد أصبحت لحركة النهضة في إيطاليا، وهي البلد الذي كانت فيه آثار الحضارة القديمة تقدم رموزا ملموسة للعصور الماضية، ركيزة أقوى مما أصبح لها فيما بعد في البلاد الواقعة شمال الألب. كانت إيطاليا عندئذ منقسمة من الوجهة السياسية، على نحو يشبه إلى حد بعيد ما كان موجودا في اليونان القديمة. ففي شمال إيطاليا كانت توجد عدة مدن يؤلف كل منها دولة، وفي الوسط كانت منطقة حكم البابا، وفي الجنوب مملكة نابولي وصقلية. وكانت أقوى مدن الشمال هي ميلانو والبندقية وفلورنسة. وكانت هناك نزاعات دائمة بين دويلات، فضلا عن صراعات بين الفئات المتنافسة داخل كل مدينة. وعلى الرغم من أن المؤامرات الفردية وتبادل الأخذ بالثأر كانت تتم ببراعة وقسوة هائلة، فإن البلد ككل لم يلحق به ضرر كبير، إذ كان النبلاء وحكام المدن يحارب بعضهم بعضا بمساعدة مرتزقة محترفين كان هدفهم هو المحافظة على حياتهم. على أن حالة

الاسترخاء هذه قد طرأ عليها تغير حاسم عندما أصبحت إيطاليا ميدانا للمعارك بين ملك فرنسا والإمبراطور. ومع ذلك فإن إيطاليا كانت منقسمة على نفسها إلى الحد الذي حال بينها وبين ضم صفوفها من أجل مواجهة الغزو الخارجي. وهكذا ظلت البلاد منقسمة، خاضعة إلى حد بعيد للسيطرة الأجنبية. ولقد كان النصر حليف آل هابسبورج في الصراعات المتكررة بين فرنسا والإمبراطورية. وظلت نابولي وصقلية أسبانية، على حين أن الأراضي الواقعة تحت سيطرة البابا ظلت تتمتع باستقلال يحرمه الآخرون. وأصبحت ميلانو، وهي معقل حصين لجماعة الجويلف Guelf، تابعة لأسرة هابسبورج الأسبانية عام 1535. وكان لأهل البندقية مركز خاص إلى حد ما، وذلك لأسباب منها أنهم لم يعانوا أية هزيمة على أيدي البرابرة، ومنها ارتباطاتهم البيزنطية. وكانوا قد اكتسبوا قوة وثراء عن طريق الحروب الصليبية، وبعد أن هزموا منافسيهم في جنوا، سيطروا على التجارة في كافة أرجاء البحر المتوسط. وعندما استولى الأتراك العثمانيون على القسطنطينية عام 1453، بدأت البندقية تتدهور، وكان مما عجل بذلك كشف طريق رأس الرجاء الصالح إلى الهند واكتشاف العالم الجديد.

ولقد كانت مدينة فلورنسة هي أهم مدينة حملت لواء حركة النهضة. فلم يسبق لأية مدينة، باستثناء أثينا، أن أنجبت مثل هذه الكوكبة اللامعة من الفنانين والمفكرين، إذ كان دانتي وميكل أنجلو وليوناردو دافنشي وغيرهم كثيرون من أهل فلورنسة، وكذلك كان جاليليو فيما بعد. وبعد فترة أدت مشاكل فلورنسة الداخلية، التي كانت سببا في نفي دانتي، إلى استيلاء آل مديتشي Medici على الحكم، وظلت أسرة التجار النبلاء هذه تحكم المدينة طوال ما يربو على ثلاثة قرون منذ عام 1400، باستثناء فترات متقطعة قصيرة.

أما بالنسبة إلى البابوية فكان لعصر النهضة تأثير مزدوج. فمن جهة أبدى البابوات اهتماما مستنيرا بالجهود العلمية لباحثي الحركة الإنسانية، وأصبحوا من كبار رعاة الفنون. وعلى الرغم من أن ادعاءات البابوية المتعلقة بالسلطة الزمنية كانت مستمدة من منحة قسطنطين المزيفة، فهان البابا نيكولاس الخامس (1447- 1455) كان شديد الإعجاب بلرونتسو فالا Lorenzo Valla، الذي كشف التزوير وكان يعتنق آراء أخرى غير مألوفة. وهكذا عين

هذا الأديب المدقق أمينا لمكتب البابا على الرغم من آرائه الخارجة عن إطار الكنيسة. على أن هذا التخفيف من معايير الإيمان أدى إلى ظهور اهتمامات دنيوية أفقدت البابوية قدرا كبيرا من تأثيرها الروحي. وكانت الحياة الشخصية لرجال مثل البابا اسكندر السادس (1492-1503) بعيدة عن تلك التقوى المتوقعة من ممثل الرب على الأرض. وفضلا عن ذلك فإن الأطماع الدنيوية لبابوات القرن السادس عشر قد استنزفت مبالغ كبيرة جلبت من الخارج. كل هذا أدى إلى سخط واستياء بلغ ذروته في حركة الإصلاح الديني.

وفي الفلسفة، يمكن القول بأن حركة النهضة الإيطالية لم تأت، عموما، بأعمال كبرى. فقد كانت تلك فترة إعادة كشف للمنابع، لا تأمل فلسفي واسع النطاق. وأدت إعادة دراسة أفلاطون، بوجه خاص، إلى تحدي النزعة الأرسطية السائدة في المدارس. وشهدت فلورنسة في عهد كوزيمودي مديتشي افتتاح أكاديمية فلورنسة في أوائل القرن الخامس عشر. وكان هذا المعهد منحازا لأفلاطون على خلاف الجامعات القائمة. ويمكن القول بوجه عام إن جهود الباحثين الإنسانيين قد مهدت الطريق للتطورات الفلسفية الكبرى التي حدثت في القرن السابع عشر.

وعلى الرغم من أن حركة النهضة قد حررت الناس من جمود الكنيسة وتصلب معتقداتها، فإنها لم تنقذهم من مختلف ضروب الخرافة القديمة. فقد اكتسب التنجيم، الذي كانت الكنيسة تحاربه دائما، شعبية واسعة، وانتقلت عدواه من الجهلة إلى المتعلمين أيضا. أما السحر فكان الاعتقاد به واسعا بدوره، وأحرق مئات من الأبرياء ذوي الأطوار الغريبة وهم أحياء بتهمة ممارسة السحر. وبطبيعة الحال فإن اصطياد السحرة[4] ليس أمرا مجهولا حتى في أيامنا هذه، وإن لم يعد الأسلوب المتبع هو حرق الضحية. وقد اقترن ربط التعصب والجمود الفكري الموروث عن العصور الوسطى بضياع هيبة معايير السلوك وقواعده السائدة. وكان هذا، بالإضافة إلى أسباب أخرى، هو الذي حال دون اكتساب إيطاليا شكلا من أشكال التكامل القومي في وجه الأخطار الأجنبية الآتية من الشمال. فقد كان العصر حافلا بالمؤتمرات النادرة والغش المتبادل، ووصل ارتقاء ذلك الفن الرفيع، فن التخلص من المنافسين والأعداء، إلى مستوى لا نظير له من اكتمال

الصنعة. وفي مثل هذا الجو من الخداع وانعدام الثقة يستحيل أن يتولد أي شكل قابل للاستمرار من أشكال التعاون السياسي.

وفي ميدان الفلسفة السياسية، أنجبت النهضة الإيطالية شخصية بارزة، هي شخصية نيكولو ماكيافيلي Niccolo Machiavelli(1469-1527)، الذي كان إبنا لمحام من فلورنسة. وقد بدأ اشتغاله بالسياسة عام 1494، عندما طردت أسرة مديتشي من فلورنسة. في هذا الوقت خضعت المدينة لتأثير سافونارولا Savonarola المصلح الدومنيكاني الذي تصدى للرذيلة والفساد المنتشرين في عصره. وقد دفعه حماسه الشديد إلى التصادم مع إسكندر السادس، البابا الذي ينتمي إلى أسرة بورجيا، فأعدم حرقا في عام 1498. وكان من الضروري أن تثير هذه الأحداث أفكارا عن طبيعة السلطة والنجاح السياسي. وقد كتب ماكيافيلي فيما بعد يقول إن الأنبياء غير المسلحين يخفقون دائما، وضرب مثلا بسافونارولا. وخلال الوقت الذي ظلت فيه أسرة بورجيا منفية، كانت فلورنسة جمهورية، وظل ماكيافيلي يحتل منصبا عاما حتى عودة الأسرة إلى الحكم في عام 1512. ولما كان قد عارض هذه الأسرة طوال الفترة السابقة، فقد أصبح بعد عودتها غير مرغوب فيه. فأرغم على اعتزال الحياة العامة، وكرس حياته منذ ذلك الحين للكتابة في الفلسفة السياسية وما يتصل بها من موضوعات. ولم تنجح المحاولة التي بذلها لاستمالة آل مديتشي مرة أخرى عن طريق إهداء كتابه المشهور «الأمير» إلى لورنتسو الثاني في عام 1513. وقد توفي ماكيافيلي سنة 1527، وهي السنة التي قام فيها مرتزقة الإمبراطور شارل الخامس باجتياح روما ونهبها.

ولقد كان الكتابان الكبيران اللذان ألفهما ماكيافيلي في السياسة هما «الأمير» و «الخطابات Discourses». ويأخذ ا لأول منهما على عاتقه مهمة دراسة الوسائل التي تكتسب بها القوة الاستبدادية ويتم بها المحافظة عليها، على حين أن الثاني يقدم دراسة عامة للسلطة وممارستها في ظل مختلف أنواع الحكم. ولا تنطوي التعاليم التي يقدمها كتاب «الأمير» على أية محاولة لتقديم نصيحة خالصة إلى الحاكم تبين له كيف يكون حكما فاضلا. بل إن الكتاب يعترف بأن هناك ممارسات شريرة تؤدي إلى اكتساب السلطة السياسية. وكان هذا هو السبب في اكتساب لفظ «الماكيافيلي» معناه الشرير المذموم. ولكن ينبغي القول، إنصافا لمكيافيلي، أنه لم يكن يدعو إلى الشر

من حيث هو مبدأ. فقد كان ميدان بحثه يقع خارج نطاق الخير والشر، شأنه في ذلك شأن أبحاث عالم الفيزياء النووية. وكانت الحجة التي يعرضها هي إنك إذا أردت اكتساب السلطة فعليك أن تكون قاسيا بلا رحمة. أما مسألة ما إذا كان هذا خيرا أم شرا، فهي مسألة أخرى تماما، لا شأن لماكيافيلي بها. وفي استطاعة المرء أن يعيب عليه عدم إبدائه اهتماما كافيا بهذه المسألة، لكن لا معنى لإدانته بسبب دراسته لسياسة القوة كما كانت موجودة فعلا. ذلك لأن ما يقدمه كتاب «الأمير» لا يعدو أن يكون تلخيصا للممارسات التي كانت شائعة في إيطاليا خلال عصر النهضة.

ولقد أوفد ماكيافيلي، خلال اشتغاله بالوظائف العامة في خدمة جمهورية فلورنسة، في عدد من المهام الدبلوماسية المتنوعة التي أتاحت له فرصة كبيرة لكي يدرس عن كثب خفايا التآمر السياسي. وقد تعرف خلال عمله الدبلوماسي عن قرب إلى تشيزاري بورجيا Cesar Borgia، ابن اسكندر السادس، الذي لم يكن يقل نذالة عن أبيه. وقد خطط تشيزاري بورجيا ببراعة وجرأة هائلة لتأمين مركزه عندما يأتي اليوم الذي يموت فيه أبوه. فتم التخلص من أخيه، الذي كان يعترض سبيل هذه الطموحات. ومن الناحية العسكرية ساعد تشيزاري أباه على توسيع الممتلكات البابوية، وصمم فيما بعد على الاحتفاظ بهذه الأقاليم لنفسه. أما بالنسبة إلى الخلافة على منصب البابا، فكان لا بد من عمل كل شيء حتى يشغل هذا المنصب واحد من أصدقائه. وقد كشف تشيزاري بورجيا عن براعة منقطعة النظير، وعن دهاء ديبلوماسي فائق، في السعي إلى تحقيق هذه الأهداف، فكان تارة يتظاهر بالصداقة، وتارة يسدد ضربة الموت. وبطبيعة الحال فمن المستحيل سؤال ضحايا هذه الممارسات السياسية عن مشاعرهم، ولكن أغلب الظن أنهم لو نظروا إلى الأمر بتجرد لأبدوا إعجابهم ببراعة بورجيا المؤكدة، فهكذا كان مزاج العصر. وفي النهاية أخفقت خططه لأنه كان هو ذاته مريضا عندما مات أبوه في عام 1503. وكان خليفة أبيه على عرش البابوية هو. يوليوس الثاني، الذي كان عدوا لدودا لآل بورجيا. ولو سلمنا بالأهداف التي توخاها تشيرازي بورجيا لكان من واجبنا أن نعرف بأنه سعى إليها باقتدار، ومن أجل هذا كال له ماكيافيلي المديح. فهو في «الأمير» يثني عليه بوصفه نموذجا لغيره ممن يطمحون إلى السلطة. ولا شك أن

المعايير العامة السائدة في ذلك العصر هي التي جعلته ينظر إلى ممارسات كهذه على أنها شيء يمكن الدفاع عنه. أما في الفترة الواقعة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر فلم يكن من الممكن، على وجه العموم، التغاضي عن مثل هذه الأساليب الممعنة في القسوة، أو لم تكن تمتدح علنا على الأقل. ولكن القرن العشرين أنجب مرة أخرى عددا من القادة السياسيين المنتمين إلى التراث المعروف لدى ماكيافيلي.

ومنذ عام 1513 حتى عام 1521 اعتلى العرش البابوي «ليو العاشر» الذي كان ينتمي إلى أسرة مديتشي. ولما كان ماكيافيلي يحاول عندئذ استمالة هذه الأسرة، فقد تجنب في كتاب «الأمير» أن يخوض في موضوع السلطة البابوية، مكتفيا ببعض العبارات السطحية ذات المسحة الدينية. ولكنه يتخذ في كتاب «الخطابات» موقفا نقديا أقوى تجاه البابوية، ويصطبغ موقفه كله هنا بصبغة أخلاقية أوضح. فهو يبحث في أنماط أصحاب السلطة حسب ترتيب قيمتهم، بادئا بمؤسسي العقائد الدينية ومنتهيا بالطغاة. وقد نظر إلى وظيفة الدين في الدولة نظرة برجماتية (عملية). فليس مهما على الإطلاق أن تكون العقيدة صحيحة أو باطلة، ما دامت تساعد على إضفاء قدر من التماسك الاجتماعي على الدولة. وبالطبع فإن اضطهاد المارقين أو أصحاب البدع يصبح له ما يبرره تماما في ظل رأي كهذا. أما الكنيسة فإنه يهاجمها لسببين: الأول هو أن أسلوب الحياة غير الفاضل الذي يحياه كثير من قساوستها قد زعزع الثقة الشعبية في الدين، والثاني هو أن الاهتمامات الدنيوية والسياسية للبابوية كانت عقبة في وجه الوحدة الوطنية الإيطالية. ولنلاحظ في هذا الصدد أن هذا يتمشى تماما مع اعترافه بأن البابوات السياسيين قد تصرفوا، في سعيهم إلى تحقيق أهدافهم الخاصة، ببراعة فائقة. وعلى حين أن كتاب «الأمير» لم يكن له شأن بالغايات، فإن كتاب «الخطابات» كان أحيانا يوليها اهتمامه.

وفيما يتعلق بالمعايير الأخلاقية التقليدية، يبين كتاب «الأمير» صراحة أن الحكام ليسوا مقيدين بها. فما لم تتطلب المصلحة إطاعة القوانين الأخلاقية، فإن في استطاعة الحاكم أن يخرج عنها كلها. بل إن من واجبه أن يفعل ذلك في كثير من الأحيان إذا ما شاء أن يظل في السلطة. وعليه في الوقت ذاته أن يبدو في نظر الآخرين فاضلا. وبفضل هذه الازدواجية

وحدها يستطيع الحاكم أن يحتفظ بموقعه.

ويعرض ماكيافيلي في المناقشة العامة لكتاب «الخطابات» نظرية الضوابط والتوازنات. فلا بد أن تكون لكافة فئات المجتمع سلطة دستورية ما حتى تستطيع هذه الفئات أن تمارس فيما بينها قدرا من الرقابة المتبادلة. وترجع هذه النظرية إلى محاورة «السياسي» عند أفلاطون، وقد أصبحت لها مكانة بارزة بفضل جون لوك في القرن السابع عشر، وبفضل مونتسكيو في القرن الثامن عشر. وهكذا فإن ماكيافيلي كان له تأثيره في نظريات الفلاسفة السياسيين الليبراليين في العصر الحديث، مثلما كان له تأثيره في ممارسات الحكام المستبدين المعاصرين. فالكثيرون يمارسون نظرية الازدواجية إلى المدى الذي توصلهم إليه، وإن كانت لها حدودها التي لا تتعداها، والتي لا يبحثها ماكيافيلي.

لقد استغرقت حركة النهضة، التي اكتسحت إيطاليا خلال القرن الخامس عشر، بعض الوقت لكي تمارس تأثيرها شمال جبال الألب. وقد طرأت على قوى الإحياء بعض التغيرات الهامة عندما انتشرت شمالا. من هذه التغييرات أن النظرة الجديدة ظلت في الشمال أمرا يهم أهل العلم والمعرفة وحدهم إلى حد بعيد. بل إننا لو شئنا الدقة لما كان من حقنا أن نتحدث عن نهضة بمعنى البعث أو الإحياء، إذ لم يكن يوجد في الشمال شيء كان موجودا من قبل وأصبح من الممكن الآن أن يولد من جديد. وعلى حين أن تراث الماضي كان له معنى غامض ما في نظر الناس عامة في الجنوب، فإن تأثير روما في الشمال كان مؤقتا أو غير موجود. وهكذا قاد الحركة الجديدة أهل العلم في المحل الأول، ومن ثم كان الإقبال عليها محدودا بقدر ما. ولما كانت هذه الحركة الإنسانية الشمالية لا تستطيع التعبير عن ذاتها بنفس القوة في الميدان الفني، فقد اتخذت في بعض جوانبها طابعا أكثر جدية. وفي النهاية كان انفصالها عن سلطة العصور الوسطى أشد حدة وأكثر وضوحا مما حدث في إيطاليا. وعلى الرغم من أن كثيرا من باحثي الحركة الإنسانية لم يكونوا راضين عن الانشقاق الديني الذي أحدثته حركة الإصلاح، فقد كان من المتوقع على نحو ما، أن يحدث ذلك-إن حدث-في أعقاب حركة النهضة في الشمال.

ومنذ عصر النهضة أصبحت وظيفة الدين في حياة الناس مختلفة كل

الاختلاف على جانبي جبال الألب ففي إيطاليا كانت البابوية تمثل بمعنى ما الارتباط المباشر بماضي الإمبراطورية الرومانية. أما عن ممارسة العقيدة ذاتها، فقد أصبحت أقرب إلى طابع النظام الرتيب المتكرر، وجزءا من الحياة العادية يتم أداؤه بنفس الطريقة غير المكترثة التي يتم بها الأكل أو الشرب. وحتى اليوم نجد الممارسة الدينية في إيطاليا مشوبة بهذا الطابع غير المتحمس، إذا ما قورنت بنظائرها في البلاد الأخرى. وهكذا كان هناك سببان جعلا من المستحيل حدوث انشقاق تام عن التراث الديني الموجود: أولهما هو أن الكنيسة كانت بمعنى ما جزءا من «المؤسسة»، حتى لو كانت البابوية، كما أشار مكيافيلي، عقبة في طريق الوحدة الوطنية الإيطالية. وثانيهما هو أن المعتقدات لم تكن تعتنق بنفس الاقتناع العميق الذي كان يمكن أن يؤدي إلى تغيرات جذرية إذا اقتضى الأمر. أما رجال الحركة الإنسانية في الشمال فكان لديهم اهتمام أصيل بالدين وبالإساءات التي أصبح يعاني منها. وهكذا كانوا في كتاباتهم الجدلية معادين بشدة للممارسات الهابطة التي كانت تقوم بها المستويات العليا في الكنيسة. ولنضف إلى ما تقدم ذلك الشعور بالعزة الوطنية الذي لم يكن كبار رجال الدين الإيطاليين يعملون حسابه دائما. فلم تكن المسألة مجرد حرص على تلك الأموال التي كانت تدفع من أجل إعاشة روما وتجميلها، بل كانت أيضا مسألة سخط مباشر على الطريقة المترفعة التي كان الإيطاليون المرحون ينظرون بها إلى النيوتونيين أكثر جدية في الشمال.

كان أعظم شخصيات الحركة الإنسانية الشمالية هو إرازموس Erasmus من مدينة روتردام (1466-1536). وكان والدا إرازموس قد توفيا قبل أن يبلغ العشرين، فحال ذلك على ما يبدو بينه وبين الالتحاق مباشرة بالجامعة. وبدلا من ذلك أرسله الأوصياء عليه إلى مدرسة للرهبان، والتحق عندما حان الوقت بدير أوغسطين في شتاين Steyn. وقد ولدت هذه التجارب المبكرة لديه كراهية دائمة للنزعة المدرسية الصارمة الجامدة التي وقع في حبائلها. وفي عام 1494 عينه أسقف كامبراي Cambrai سكرتيرا له، وبذلك ساعده على التخلص من عزلة الرهبنة في شتاين. وتلت ذلك عدة زيارات لباريس، ولكن الجو الفلسفي في السربون لم يكن مشجعا على اكتساب معرفة جديدة. ذلك لأن الفرق المتنازعة التي تدين بالولاء لتوما الأكويني

ولوليام الأوكامي قد تناست أحقادها في مواجهة حركة الإحياء، وأصبحت تقف صفا واحدا في مواجهة رجال النزعة الإنسانية.

وفي نهاية عام 1499 قام بزيارة قصيرة لإنجلترا، حيث قابل كولت Colet، والأهم من ذلك توماس مور Thomas More. وعند عودته إلى القارة واصل دراسة اللغة اليونانية حتى بلغ فيها مستوى رفيعا. وعندما زار إيطاليا في عام 1506 حصل على درجة الدكتوراه قي تورينو، ولكنه لم يجد هناك من يتفوق عليه في اليونانية. وفي عام 1561 أخرج أول نشرة للعهد الجديد باليونانية تظهر في المطبعة. أما عن كتبه فإن أكثرها ذيوعا هو «امتداح الحماقة The Praise Of Folly» وهو و كتاب ساخر ألفه في بيت مور في لندن عام 1509، وكان العنوان اليوناني يتضمن تورية ساخرة على اسم مور. في هذا الكتاب نجد، إلى جانب قدر كبير من السخرية على حماقات البشر، هجمات مريرة على وضاعة المؤسسات الكنسية وكهنتها. ولكن على الرغم من انتقاداته الصريحة، فإنه لم يعلن تأييده الصريح لحركة الإصلاح الديني عندما حان الوقت. فقد كان يؤمن بالرأي البروتستانتي المحض، القائل إن الإنسان يتصل بالله اتصالا مباشرا، وأن اللاهوت لا داعي له. ولكنه في الوقت ذاته رفض أن يستدرج إلى المنازعات الدينية التي نشأت في أعقاب حركة الإصلاح الديني، وكان أكثر اهتماما بأعماله العلمية ونشر كتبه، وأحس على أية حال بأن الانشقاق الذي حدث أمر مؤسف. ومع الاعتراف بأن أمثال هذه الخلافات هي، بقدر ما، أمور سقيمة، فقد كانت مشاكل يستحيل تجاهلها. وفي النهاية أعلن إرازموس تأييده للكاثوليكية، ولكن أهميته عندئذ كانت قد بدأت تتضاءل، واحتل المسرح رجل أقوى منه معدنا.

ولقد كان أبقى تأثير خلفه إرازموس هو تأثيره في ميدان التعليم. والواقع أن الدراسة الإنسانية، التي كانت حتى عهد قريب تشكل لب التعليم الثانوي حيثما سادت وجهات النظر الأوروبية الغربية، تدين بالكثير لجهوده الأدبية والتعليمية. أما في عمله من حيث هو ناشر فلم يكن يهتم دائما بالفحص النقدي الشامل للنصوص، إذ كان يستهدف جمهورا من القراء أوسع من المتخصصين الأكاديميين، وفي الوقت نفسه لم يكتب باللغات المحلية، بل كان على العكس حريصا على دعم مكانة اللغة اللاتينية.

أما في إنجلترا فكان أبرز رجال الحركة الإنسانية هيما السير توماس

مور (1478- 1535)، الذي انتقل وهو في الرابعة عشرة إلى أكسفورد حيث بدأ دراسة اللغة اليونانية. وكان ذلك يعد عندئذ نوعا من الانحراف عن الخط السوي، ولا شك أن أباه قد نظر إليه بعين الشك، إذ كان يريده أن يسير في طريقه نفسه، ومن ثم فقد جعله يدرس القانون. وفي عام 1497 قابل إرازموس عندما زار هذا الأخير إنجلترا لأول مرة. وأدى هذا الاتصال المتجدد بالمعرفة الجديدة إلى تقوية اهتمام مور بدراساته اليونانية. وبعد وقت قصير مر بمرحلة من الزهد، ومارس تقشف الطريقة الكارثوزية(5) Carthusian، ولكنه تخلى في النهاية عن أفكار الرهبنة، وذلك لأسباب قد يكون من بينها نصائح صديقه إرازموس بالابتعاد عنها. وفي عام 1554 أصبح عضوا في البرلمان، حيث برز بسبب وقوفه بصورة صريحة ومباشرة في وجه المطالب المالية لهنري السابع. وعندما مات الملك في عام 1509 عاد مور إلى التفرغ لمهنته. ولكن سرعان ما استدعاه هنري الثامن لكي يمارس الوظائف العامة مرة أخرى، وبمضي الوقت ارتقى إلى أرفع المناصب، فأصبح كبير المستشارين بدلا من ولزي Wolsey بعد سقوط الأخير في عام 1529. ولكن بقاء مور في السلطة لم يدم طويلا. فقد كان معارضا لطلاق الملك من كاترين من أراجون Catherin of Aragon واستقال من منصبه عام 1532. وقد أثار غضب الملك عليه عندما رفض قبول دعوة لحضور تتويج آن بولين Anne Boleyn. وعندما صدر قانون السيادة في عام 1534 وجعل من الملك رئيسا للكنيسة الجديدة، رفض مور أن يقسم اليمين. فأرسل إلى برج لندن، وحوكم في عام 1535 حيث أدين بتهمة الخيانة بسبب قوله إن البرلمان لا يملك أن يجعل من الملك رئيسا للكنيسة، وحكم عليه بالإعدام بسبب هذا الرأي. وهكذا لم يكن التسامح في الأمور السياسية سمة من سمات العصر.

كان مور كاتبا غزير الإنتاج، ولكن معظم كتاباته لا تكاد تقرأ اليوم. وترتكز شهرته كلها على عمل خيالي سياسي يشتهر باسم «اليوتوبيا»، وهو كتاب يعرض نظرية اجتماعية وسياسية تأملية، تستلهم، كما هو واضح، جمهورية أفلاطون. ويتخذ هذا العمل شكل رواية لبحار أغرقت سفينته، فعاش خمس سنوات في مجتمع الجزيرة هذا. وهو يحرص، مثل أفلاطون، على مشاعية التملك، ويقدم لذلك نفس الأسباب. فحيثما تكون هناك ملكية خاصة، لا يمكن أن يقوم احترام للصالح المشترك. وفضلا عن ذلك

فإن الناس إذا امتلكوا الأشياء انقسموا على أنفسهم بقدر ما تختلف ثرواتهم. وتسلم «اليوتوبيا» مقدما بحقيقة أساسية، هي أن الناس ينبغي أن يكونوا جميعا متساوين. ويترتب على ذلك أن الملكية الخاصة مفسدة، ومن ثم لا ينبغي السماح بها. وعندما يأتي إلى أهل اليوتوبيا زائر يحدثهم عن المسيحية، يكون السبب الأساسي لرضائهم عنها هو ذلك الطابع المشاعي لتعاليمها الخاصة بالملكية.

ويصف مور تنظيم هذه الدولة المثلى بتفصيل كبير. فهناك عاصمة وثلاث وخمسون مدينة أخرى، مبنية كلها على نفس النمط، وبها مساكن متماثلة يستطيع أي واحد أن يدخل أيا منها. ذلك لأن عدم وجود ملكية خاصة يجعل السرقة أمرا لا معنى له. وتنتشر في الريف مزارع تدار كلها على نحو مماثل. أما عن الملبس، فإن كل شخص يلبس نفس الملابس، باستثناء تمييز مفيد، وإن كان ثانويا، بين ملابس النساء المتزوجات وغير المتزوجات. وتتسم الملابس بأنها غير ملفتة للنظر، وهي تظل دائما على ما هي عليه، أما تقلبات الموضة«فلا يعرفها أحد. وتسير حياة العمل عند جميع المواطنين على نفس الوتيرة. فهم جميعا يشتغلون ست ساعات في اليوم، ويعودون في الثامنة مساء ويستيقظون مرة أخرى في الرابعة صباحا. ويركز أولئك الذين يملكون الاستعداد للمعرفة على جهودهم العقلية «ولا يقومون بأي عمل آخر». ومن هذه الفئة تختار الهيئة الحاكمة. أما نظام الحكم فهو نوع من الديمقراطية النيابية عن طريق اقتراع غير مباشر. وينتخب رئيس الدولة مدى الحياة، شريطة أن يحسن التصرف، فإن لم يفعل كان من الممكن عزله. كذلك تخضع الحياة الاجتماعية لقواعد صارمة. أما عن العلاقات مع البلاد الأجنبية، فإنها تقتصر على الحد الأدنى الأساسي. ولا وجود للحديد في الدولة الفاضلة، ومن ثم ينبغي استيراده. ويفرض التدريب العسكري على الرجال والنساء، وإن كانت الحرب لا تشن أبدا إلا دفاعا عن النفس، أو مساعدة لحلفاء أو أمم مضطهدة. ويتم القتال عن طريق مرتزقة كلما أمكن ذلك. ويتم إنشاء صندوق من المعادن النفيسة عن طريق التبادل التجاري من أجل دفع أجور القوات المرتزقة في زمن الحرب. أما بالنسبة إلى أهل البلاد أنفسهم فإنهم لا يحتاجون إلى المال، وحياتهم متحررة من التعصب والتقشف. غير أن ثمة قيدا واحدا بسيطا.

فالملحدون، وإن كان يسمح لهم باعتناق آرائهم دون تدخل، لا يتمتعون بمركز المواطنين، ولا يمكن أن يدخلوا الحكومة. وهناك عمال يشتغلون بالسخرة في الأعمال الوضيعة، يجلبون من بين صفوف المحكوم عليهم في جرائم خطيرة، أو من الأجانب الذين هربوا لكي يتجنبوا العقاب في بلاهم ذاتها.

ولا جدال في أن الحياة في مثل هذه الدولة ذات النظام المحكم ستكون مملة إلى حد لا يطاق. وتلك في الواقع سمة تشترك فيها كافة الدول المثلى. غير أن الشيء الذي يهمنا أكثر من غيره في معالجة مور لهذا الموضوع هو تلك النظرة التحررية الجديدة إلى مسألة التسامح الديني. ذلك لأن حركة الإصلاح الديني كانت قد هزت المجتمع المسيحي في أوروبا وزعزعت موقفه المستسلم إزاء السلطة. وقد تحدثنا من قبل عن وجود شخصيات سبقت هذه الأحداث ودعت من قبلها إلى التسامح في الأمور الدينية. وحين أدت حركة الإصلاح إلى انقسام ديني دائم في أوروبا، كان من الضروري أن تسود فكرة التسامح بمضي الوقت. ذلك لأن البديل الآخر، وهو الإبادة والقمع بالجملة، كان قد جرب وتبين في النهاية أنه غير مجد. غير أن الفكرة القائلة إن من الواجب احترام المعتقدات الدينية للجميع كانت في القرن السادس عشر لا تزال غريبة إلى الحد الذي يكفي لجعلها مثيرة لانتباه.

ولقد كان من نتائج حركة الإصلاح الديني أن أصبح الدين في أوروبا مرتبطا بالسياسة بصورة أوضح، وكثيرا ما كان يقوم على أساس قومي، كما هي الحال في إنجلترا. ومن الواضح أن هذا ما كان يمكن أن يحدث لو ظل هناك مذهب ديني شامل هو وحده السائد. ولقد كان هذا الطابع السياسي الجديد للولاء الديني هو الذي انتقده مفكرون مثل مور عندما امتنعوا عن تأييد حركة الإصلاح. ولقد رأينا من قبل في حالة إرازموس كيف أنهم كانوا متفقين في الأساس عل ضرورة إيجاد نوع من الإصلاح، غير أنهم كانوا ينتقدون العنف والنزاع الحاد الذي اقترن بظهور عقيدة منفصلة كل الانفصال. ولا جدال في أنهم كانوا في ذلك على حق تماما. ولقد ظهر الطابع القومي للانقسام الديني في إنجلترا بوضوح تام، إذ كانت الكنيسة التي أقيمت حديثا تصلح تماما لكي تكون جزءا من الإطار السياسي للجهاز الحكومي. وفي الوقت ذاته لم يكن الانفصال في بعض جوانبه

بنفس العنف الذي كان عليه في البلاد الأخرى، إذ كان هناك تراث قديم العهد من الاستقلال النسبي عن روما. ومنذ أيام وليام الفاتح أمر هذا الحاكم على أن يكون له صوته في تعيين أصحاب المناصب الكنسية. وما زال الاتجاه المضاد لروما في الكنيسة الجديدة باقيا في بريطانيا حتى اليوم، متمثلا في المحافظة على وراثة العرش بين البروتستانت، كما أنه ظل قائما في الولايات المتحدة حتى عام 1960 في ذلك القانون غير المكتوب الذي لم يكن يسمح لأي شخص تابع للكنيسة الكاثوليكية الرومانية بأن يكون رئيسا للجمهورية[6].

لقد رأينا انه كان هناك، قبل أن تهب عاصفة حركة النهضة ببضعة قرون، تغير تدريجي في المناخ الثقافي هدم الآراء القديمة عن سيطرة الكنيسة. أما الأسباب التي أدت إلى هذا التغيير الثوري فهي متنوعة ومتشابكة. فعلى السطح الخارجي يبدو الأمر كما لو كان تمردا على سلطة رجال الدين في التدخل بين الله والإنسان. غير أن هذا المبدأ السليم (مبدأ عدم التدخل) ما كان ليشق طريقه وحده لو لم تكن الكنيسة ذاتها قد لفتت أنظار الناس، بمفاسدها، إلى التباين الشديد بين ما تعظهم به ومسلكها الفعلي. ففي كثير من الأحيان كان رجال الكنيسة يملكون أراضي واسعة. وما كان هذا ليعد في ذاته أمرا مذموما لو لم يكن من الصعب التوفيق بين تعاليم المسيح وبين السلوك الدنيوي لكهنته. أما عن مسائل المعتقدات الدينية، فإن أوكام كان قد قال من قبل أن المسيحية يمكن أن تسير في طريقها بغير السيطرة الجامحة لأسقف روما. وهكذا فإن جميع عناصر الإصلاح الشامل للحياة الدينية للعالم المسيحي كانت موجودة بالفعل في إطار الكنيسة. ولم يتطور السعي إلى الإصلاح بحيث يصبح انقساما حاسما، في النهاية، إلا نتيجة لعوامل سياسية.

كان المستوى الثقافي لرجال الإصلاح ذاتهم أقل من علماء الحركة الإنسانية الذين مهدوا لهم الطريق. غير أنهم كانوا يملكون تلك الحماسة الثورية التي يجد المفكرون الناقدون في كثير من الأحيان صعوبة في إبدائها. ولقد كان مارتن لوثر (1483- 1546) راهبا أوغسطينيا ومعلما للاهوت وأثارت فيه تلك الممارسة الهابطة، أعني بيع صكوك الغفران، استياء أخلاقيا عارما، كما حدث للكثيرين غيره. وفي عام 1517 خرج نشاطه إلى العلن،

ونادى بالقضايا الخمس والتسعين المشهورة، التي سجلها في وثيقة علقها على باب كنيسة قلعة فتنبرج Wittenberg. ولم يكن في ذهنه، حين تحدى السلطة الكنسية العليا في هذه النقطة، أن يقيم مذهبا دينيا جديدا. غير أن هذه المسألة الشائكة كانت تثير مشكلة سياسية كاملة، هي الحصص المالية الضخمة التي كانت تدفع لدولة أجنبية. وعندما حرق لوثر علنا المرسوم البابوي بطرده من الكنيسة في عام 1520، لم تعد المسألة تقتصر عل الإصلاح الديني، إذ بدأ الأمراء والحكام الألمان يتخذون موقفا، وأصبحت حركة الإصلاح ثورة سياسية للألمان ضد سلطة البابا الأشد خفاء.

وبعد مجلس فرمز[7] Worms في عام 1521، ظل لوثر مختفيا لمدة عشرة أشهر، وأعاد كتابة العهد الجديد باللغة الشعبية. ويمكن القول أن هذا العمل، من حيث هو وثيقة أدبية، كان له بالنسبة إلى الألمان نفس التأثير الذي كان للكوميديا الإلهية بالنسبة إلى الإيطاليين. وقد ساعد عل أية حال على انتشار كلمات الإنجيل على أوسع نطاق بين الناس، وأصبح في استطاعة أي شخص قادر على القراءة أن يدرك الآن وجود تباين شاسع بين تعاليم المسيح والنظام الاجتماعي القائم. وكان هذا العامل بالذات، مضافا إليه النظرة البروتستانتية الجديدة إلى الإنجيل على أنه السلطة الوحيدة، هو إلى حد بعيد الأساس المعنوي الذي قامت عليه ثورة الفلاحين في عام 1524. غير أن لوثر لم يكن مصلحا ديمقراطيا، وأعلن بصراحة وقوفه ضد أولئك الذين تحدوا أسيادهم السياسيين، ذلك لأنه ظل في تفكيره السياسي يتأمل الأمور بمنظور العصور الوسطى. وقد اقترنت الثورة بقدر كبير من العنف والقسوة من جميع الإطارات، وسحقت في النهاية بوحشية. وأدت هذه المحاولة الفاشلة للثورة الاجتماعية إلى إضعاف قوة الدفع الأصلية للعقيدة الإصلاحية إلى حد ما. ولقد جاء لفظ «البروتستانت» ذاته من نداء أصدره مؤيدو الإصلاح الديني واحتجوا فيه (Protested) على محاولة الإمبراطور أن يعيد العمل في عام 1529 بأحكام «مجلس فرمز»، الذي كان قد أعلن أن المصلح وأتباعه خارجون عن القانون، غير أن هذا الإجراء ظل موقوفا حتى عام 1526. أما الآن فقد أصبح لوثر مرة أخرى مطاردا في الإمبراطورية، ومن ثم لم يحضر مجلس آوجسبرج Augsburg في عام 1530. غير أن الحركة البروتستانتية كانت قد أصبحت في ذلك

الحين أقوى من أن تسحق، وفي عام 1532 اضطر الإمبراطور كارها، بموجب اتفاقية الصلح الديني في نورمبرج، إلى إعطاء ضمانات لأولئك الذين يريدون ممارسة عقيدتهم الجديدة بحرية.

وقد انتشرت الحركة الإصلاحية الجديدة بسرعة في الأراضي الواطئة، وفي فرنسا وسويسرا. وكان أقوى الإصلاحيين تأثيرا بعد لوثر هو جان كالفان Jean Calvin (1509-1564)، وهو فرنسي استقر به المقام في جنيف، وتحول إلى الحركة الإصلاحية وهو في أوائل العشرينات من عمره، ثم أصبح منذ ذلك الحين الرائد الروحي للبروتستانتية في فرنسا والراضي الواطئة. والكلفينية مذهب ذو نزعة أوغسطينية. ومن ثم فهي أشد صرامة وتصلبا من اللوثرية التبشيرية. وتتغلغل فيها بقوة المثل العليا التطهيرية (البيوريتانية)، كما تذهب إلى أن الخلاص مسألة مقدرة مقدما. ولقد كانت تلك إحدى السمات الأقل جاذبية للاهوت المسيحي، وقد أحسنت الكنيسة الرومانية صنعا بتبرئها من هذه الفكرة. غير أن الفكرة لا تؤدي عمليا إلى تلك الأضرار التي ربما بدت لها لأول وهلة، ما دام لدى كل شخص الحرية في أن يعتبر نفسه واحدا من المصطفين المختارين.

ولقد شهدت فرنسا في النصف الثاني من القرن السادس عشر حروبا دينية مزقتها بين الهوجنوت Huguenots الإصلاحيين وبين الكاثوليك. وكما كانت الحال في ألمانيا، فإن أسباب هذه القلاقل لم تكن دينية خالصة، بل كانت اقتصادية جزئيا. ونستطيع أن نقول بعبارة أدق إن العوامل الدينية والاقتصادية كانت سويا من أعراض التغييرات العامة التي تميزت بها مرحلة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. ذلك لأن العقيدة الإصلاحية وسماتها التطهيرية (البيوريتانية) تسير جنبا إلى جنب مع ظهور التجارة الحديثة. ولقد هدأت النزاعات الدينية في فرنسا لبعض الوقت نتيجة لمرسوم التسامح الذي أعلن في نانت Nantes عام 1598. ولكن عندما ألغي المرسوم في عام 1685، هاجرت أعداد كبيرة من الهوجنوت من موطنها الأصلي واستقرت في إنجلترا وألمانيا.

ونظرا إلى أن البروتستانتية لم تكن عقيدة عالمية، فقد كانت تحتاج إلى حماية السياسيين من رؤساء الدول، الذين كانوا يميلون إلى أن يصبحوا رؤساء لكنائسهم القومية أيضا. وكانت تلك نعمة في ثوب نقمة، إذ إن رجال

الكنيسة البروتستانت، الذين كانوا يفتقرون إلى سلطة نظرائهم الرومان الكاثوليك، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان يقلون عنها تعصبا وتزمتا، لم تكن لديهم القدرة المطلقة على إلحاق قدر كبير من الأذى. وفي النهاية أدرك الناس أن المنازعات الدينية عقيمة وغير حاسمة، ما دام كل من الطرفين كان عاجزا عن القضاء على الأخر. ومن هذا الإدراك السلبي ظهر التسامح الديني الفعلي بمضي الوقت.

أما في داخل الكنيسة الرومانية ذاتها، فقد ظهرت حركة إصلاحية جديدة في أواسط القرن السادس عشر، تركزت على جماعة الجزويت، التي أسسها إجناثيوس من لويولا Ignatius of Loyola (1491- 1556)، واعترف بها رسميا في عام 1540. وقد نظمت هذه الجمعية الجزويتية على أسس عسكرية، تأثر فيها لويولا بعمله السابق كجندي. أما من حيث العقيدة فكان الجزويت يعارضون التعاليم الأوغسطينية التي أخذ بها البروتستانت، ويؤكدون حرية الإرادة قبل كل شيء. وكانت أنشطتهم العملية منصبة على العمل التبشيري، والتعليم، واستئصال شأفة البدع والهرطقات.

وعلى حين أن الحركة الإنسانية في الشمال قد أدت إلى قصور جديد للمسيحية، فإن المفكرين الإنسانيين الإيطاليين لم يكونوا يهتمون كثيرا بالدين. فقد كانت الكاثوليكية في إيطاليا عندئذ، كما هي الآن، جزءا من الحياة اليومية لا يتغلغل بعمق في ضمير الإنسان، وكان الدين، بمعنى ما، يقوم بدور أقل في حياتهم، وكان قطعا أقل قدرة على إثارة مشاعرهم. وفضلا عن ذلك فنظرا إلى أن روما كانت محور الهرم الديني، فإن الكاثوليكية الرومانية لم يكن من الممكن أن تجرح الكبرياء الوطني للإيطاليين. ويمكن القول إن الكاثوليكية كانت، بصورة حقيقية جدا، أثرا باقيا من آثار مبدأ عبادة الدولة كما كان موجودا في أيام الإمبراطورية القديمة. وما زالت سيطرة النفوذ الإيطالي في حكومة كنيسة روما قائمة إلى الآن.

وهناك عامل كانت له أهمية أعظم بكثير في تفكير رجال الحركة الإنسانية الإيطاليين، هو تجدد الاهتمام بالتراث الرياضي، للفيثاغوريين وأفلاطون. إذ بدأ التأكيد ينصب مرة أخرى على التركيب العددي للعالم، وبذلك حل محل التراث الأرسطي الذي كان قد بني عليه. وكان ذلك واحدا من التطورات الرئيسية التي أدت إلى ذلك الإحياء الرائع للبحث العلمي في

القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولم يظهر ذلك بوضوح في أي مكان بقدر ما ظهر في عمارة عصر النهضة الإيطالية نظريا وتطبيقيا، إذ كانت هذه العمارة ترتبط مباشرة بالتراث الكلاسيكي القديم، وخاصة كما حددت معالمه أعمال فتروفيوس Vitruvius، المعماري الروماني المنتمي إلى القرن الأول بعد الميلاد. وهكذا أصبح المعماريون يولون أهمية كبرى للنسب بين مختلف أجزاء المبنى، وترافق ذلك مع نظرية رياضية في الجمال. ذلك لأن الجمال، كما قال فتروفيوس مرتكزا على مصادر يونانية، إنما هو انسجام النسب الصحيحة. وهذا الرأي يرتد مباشرة إلى مصادرة فيثاغورية. وهو بهذه المناسبة يكشف عن طريقة أخرى يمكن بواسطتها أن تثبت دعائم نظرية المثل. إذ أن من الواضح أن العين المجردة لا تستطيع أن تحكم بدقة على العلاقات العددية بين مختلف أجزاء مبنى ما. ومع ذلك فعندما يتم تطبيق نسب دقيقة معنية، يترتب على ذلك نوع من المتعة الجمالية. ومن ثم فإن وجود مثل هذه النسب، بوصفها مثلا أعلى، يضمن الكمال.

ولقد كان ألبرتي Alberti (1404-1472) واحدا من أهم مفكري الحركة الإنسانية الإيطاليين. وكان هذا المفكر الذي ينتمي إلى مدينة البندقية، يجيد أداء عدة حرف في ميادين متعددة، كما جرت العادة في عصره. وربما كان أكثر التأثيرات التي مارسها دواما هو تأثيره في ميدان العمارة، غير أنه كان في الوقت ذاته فيلسوفا وشاعرا ورساما وموسيقيا. وكما أن الإلمام بمعرفة أولية عن التوافق (الهارموني) كان أساسا لفهم التأثير الفيثاغوري في الفلسفة اليونانية، فكذلك كانت هذه المعرفة نفسها، في حالة العمارة في عصر النهضة، لازمة لإدراك النسب المطلوبة في تصميم المبنى. ويمكن التعبير عن جوهر هذه النظرية بالقول إن التوافق السمعي القائم بين المسافات الفيثاغورية هو معيار التوافق البصري في التصميم المعماري. والواقع أن «جوته» عندما وصف العمارة فيما بعد بأنها موسيقى مجمدة، كان بعبارته هذه يقول شيئا يمكن أن ينطبق حرفيا على العمل الذي كان يقوم به معماريو عصر النهضة. وهكذا فإن نظرية التوافق المبنية على الأوتار المنغمة كانت تقدم معيارا عاما للفن الرفيع، وعلى هذا النحو كان يفسرها فنانون مثل جورجوني Giorgione وليوناردو. كذلك وجد هؤلاء أن مبدأ التناسب موجود في تركيب الجسم البشري، وفي الممارسة الصحية

لحياة الإنسان الأخلاقية. وهذا كله لا يعدو أن يكون فيثاغورية مباشرة ومقصودة. غير أن الرياضة هنا يصبح لها دور آخر كان له تأثيره الهائل في حركة الإحياء العلمي خلال القرون التالية. ذلك لأن أي فن، بقدر ما يمكنه أن يستخدم العدد، يرتفع تلقائيا إلى مستوى أسمى. ويظهر ذلك أوضح ما يكون في حالة الموسيقى، وإن كان ينطبق أيضا على الفنون الأخرى. وهذا يفسر أيضا، إلى حد ما، تنوع اهتمامات المفكرين الإنسانيين في ذلك العصر، ويفسر بوجه خاص جمع الكثيرين منهم بين الاشتغال بالفن والعمارة. ذلك لأن رياضيات النسب كانت تقدم مفتاحا شاملا للتصميم الذي يقوم عليه الكون. أما مسالة إمكان جعل هذه النظرية أساسا سليما وشاملا لعلم الجمال، فهو أمر يظل بالطبع موضوعا للخلاف. غير ن ميزتها الكبرى، على أية حال، هي أنها وضعت للجمال معايير موضوعية لا شك فيها، لا تتقيد بالمشاعر أو المقاصد.

وهكذا فإن إدراك البناء العددي في الأشياء قد أتعب الإنسان قدرات جديدة يسيطر بها على بيئته، وجعل الإنسان، بمعنى معين، أقرب إلى الله. ولنتذكر في هذا الصدد أن الفيثاغوريين كانوا يتصورون إلههم على أنه الرياضي الأعظم. وكلما كان الإنسان على نحو ما قادرا على ممارسة مواهبه الرياضية وتحسينها، كان بذلك أقرب إلى الألوهية. وليس معنى ذلك أن الحركة الإنسانية كانت تفتقر إلى الإيمان، أو حتى أنها كانت معارضة للعقيدة السائدة. بل أنه يبين لنا أن الممارسات الدينية الشائعة كانت تقبل على سبيل الأخذ بما هو مألوف، على حين أن ما كان يلهب خيال المفكرين بحق هو الأفكار القديمة السابقة لعصر سقراط. وهكذا برز مرة أخرى في ميدان الفلسفة تيار أفلاطوني جديد، وأصبح الاهتمام الزائد الذي يبديه المفكرون بقدرات الإنسان يذكرنا بالنزعة التفاؤلية لأثينا وهي في أوج مجدها.

كان هذا هو المناخ العقلي الذي بدأ فيه نمو العلم الحديث. وإذا كان البعض يعتقد أن العلم قد بزغ فجأة إلى الحياة في مطلع القرن السابع عشر، بكامل عتاده، كما قفزت الإلهة أثينا من رأس زيوس، فإن هذا الاعتقاد في الواقع بعيد كل البعد عن الصواب. ذلك لأن إحياء العلم مبني مباشرة، وعن وعي، على التراث الفيثاغوري لعصر النهضة. وبالمثل ينبغي أن نؤكد

وفي عام 1619 بدأت حرب الثلاثين عاما بداية جادة، ونظرا إلى حرص ديكارت على أن يشاهد العالم فقد انضم إلى جيش بافاريا. وفي شتاء ذلك العام اهتدى إلى الأفكار الرئيسية التي استلهمتها فلسفته، وذلك من خلال تجربة وصفها لنا في كتاب «المقال في المنهج». ففي يوم أبرد من المعتاد، لجأ ديكارت إلى كوخ، وجلس بقرب المدفأة الحجرية. وعندما سرى الدفء في أوصاله، بدأ يفكر، وما أن حلت نهاية ذلك اليوم حتى كانت الخطوط العامة لفلسفته كلها قد تكشفت له بوضوح. وقد ظل ديكارت ملتحقا بالجيش حتى عام 1622، ثم عاد إلى باريس. وفي العام التالي زار إيطاليا، حيث بقي بها طوال عامين. وحين عاد إلى فرنسا وجد أن الحياة في موطنه تلهيه عن أمور كثيرة. ولما كان بطبيعته انعزاليا إلى حد ما، ونظرا إلى حرصه على العمل في جو لا يعكر صفوه شيء، فقد رحل إلى هولندا في عام 1628، وهناك تمكن، بعد أن باع ممتلكاته التي لم تكن واسعة، من أن يعيش حياة مستقلة متمتعا بقسط معقول من الراحة. وطوال الأعوام الإحدى والعشرين التالية بقي في هولندا باستثناء ثلاث زيارات قصيرة لباريس. وبالتدريج بدأ يضع تفاصيل فلسفته، على الأسس التي كان قد اهتدى إليها في وقت اكتشافه لمنهجه. ولكنه امتنع عن نشر كتاب هام في الفيزياء، كان قد أخذ فيه بالنظام الفلكي الكبرنيكي، عندما ترامت إليه أنباء محكمة جاليليو في عام 1633. ولقد كان أشد ما يحرص عليه هو ألا يتورط في خلافات ومجادلات، إذ بدا له أن في ذلك مضيعة للوقت الثمين. وفضلا عن ذلك فإن كل الظواهر تدل على أنه كان كاثوليكيا مخلصا، وإن كنا لن نعلم ا أبدا مدى نقاء معتقداته في هذا الصدد. ولذلك اكتفى ديكارت بنشر مجموعة من ثلاثة أجزاء عن البصريات، والأرصاد الجوية، والهندسة، أما «المقال في المنهج»، الذي ظهر عام 1637، فكان القصد منه هو أن يكون مقدمة لهذه الدراسات الثلاث. ولقد كان أشهر هذه الدراسات هي دراسته في الهندسة، حيث عرض مبادئ التحليل الهندسي وطبقها. وفي عام 1641 نشر كتاب «التأملات»، وأعقبه في عام 1644 بكتاب «مبادئ الفلسفة»، الذي أهداه للأميرة اليزابيث، ابنة أمير بافاريا. وفي عام 1649 كتب دراسة عن انفعالات النفس أهديت إلى الأميرة نفسها. وفي هذا العام نفسه أبدت الملكة كريستينا، ملكة السويد، اهتماما بأعمال ديكارت، وتمكنت في النهاية من إقناعه

بالرحيل إلى ستوكهلم. ولقد كانت هذه الملكة الاسكندنافية شخصية تتجسد فيها روح عصر النهضة بحق. فقد دفعتها قوة إرادتها وعنادها إلى الإصرار على أن يعلمها ديكارت الفلسفة في الساعة الخامسة صباحا من كل يوم. وهكذا وجد ديكارت نفسه ملزما بواجب غير فلسفي هو أن يستيقظ في ظلمة ليل الشتاء السويدي، وكان ذلك أكثر مما تحتمله صحته، فداهمه المرض ومات في فبراير 1650.

لقد كان منهج ديكارت هو، في نهاية المطاف، حصيلة اهتمامه بالرياضيات. وكان ديكارت قد أثبت من قبل، في ميدان الفلسفة، مدى اتساع نطاق النتائج التي يمكن أن يوصل إليها هذا المنهج، إذ كان من الممكن، باستخدام المنهج التحليلي، تقديم وصف لخصائص فئات كاملة من المنحنيات عن طريق معادلات بسيطة وكان ديكارت يؤمن بأن المنهج، الذي أحرز كل هذا النجاح في ميدان الرياضيات، يمكن أن يمتد إلى ميادين أخرى، وبذلك يتيح للباحث أن يصل إلى نوع اليقين نفسه الذي يتوصل إليه في الرياضيات. وكان الهدف من «المقال في المنهج» هو بيان القواعد والإرشادات التي ينبغي أن نتبعها كيما نستخدم ملكاتنا العقلية على الوجه أشمل. أما بالنسبة إلى العقل ذاته، فقد كان ديكارت يرى أن الناس جميعا متساوون فيه، وكل ما بيننا من اختلافات هو أن البعض منا يستعملونه أفضل من البعض الآخر. غير أن المنهج شيء نكتسبه بالممارسة، وهي نقطة يعترف بها ديكارت بصورة ضمنية، لأنه لا يريد أن يفرض علينا منهجا، بل يهدف إلى أن يبين لنا كيف استخدم هو ذاته عقله بنجاح. ويتخذ العرض الذي يقدمه ديكارت في هذا الكتاب طابع السيرة الذاتية، إذ يروي لنا كيف أن المؤلف لم يقتنع في شبابه بذلك الكلام الغامض المفتقر إلى اليقين، الذي يجده المرء في كل المجالات. أما في ميدان الفلسفة فما من رأي ممجوج إلا واعتنقه شخص ما. ولقد أعجبته الرياضيات بسبب ما تتسم به استنتاجاتها من يقين، غير أنه لم يكن قد أدرك بعد كيف تستخدم على النحو الصحيح. وهكذا تخلى عن التعلم من الكتب وبدأ أسفاره، ولكن تبين له أن عادات الناس تختلف فيما بينها بقدر ما تختلف آراء الفلاسفة. وفي النهاية، استقر عزمه على أن ينظر في داخله عله يهتدي إلى الحقيقة، ومن هنا حدثت واقعة تفكيره بقرب المدفئة، التي تحدثنا عنها من قبل.

وإذ لاحظ ديكارت أن العمل الذي ينجزه كله شخص واحد هو وحده الذي يمكن أن يكون مرضيا على أي نحو، فإنه قرر أن يرفض كل شيء سبق له أن تعلمه وأرغم على أن يسلم به تسليما. وهكذا فإن المنطق والهندسة والجبر هي وحدها المعارف التي تظل صامدة وسط هذا الرفض الشامل، ومن هذه المعارف اهتدى إلى أربع قواعد. الأولى هي ألا نقبل أي شيء سوى الأفكار الواضحة والمتميزة. والثانية هي أن نقسم كل مشكلة إلى أي عدد من الأجزاء يلزم لحلها. والثالثة هي أن نسير في تفكيرنا من البسيط إلى المركب، مفترضين وجود ترتيب حيث لا يكون هناك ترتيب بالفعل. أما القاعدة الرابعة فتدعونا إلى أن نقوم دائما بمراجعات دقيقة كيما نتأكد من أننا لم نغفل شيئا. هذا هو المنهج الذي استخدمه ديكارت في تطبيق الجبر على المشكلات الهندسية، مما أتاح له أن يخترع ما نطلق عليه اسم الهندسة التحليلية. أما تطبيق هذا المنهج على الفلسفة فقد رأى ديكارت أن من الواجب إرجاءه حتى يتقدم به العمر قليلا. وفيما يتعلق بالأخلاق فإننا نواجه مأزقا. ذلك لأنها هي الأخيرة في ترتيب العلوم، ومع ذلك يتعين علينا في حياتنا أن نتخذ قرارات عاجلة. لذلك وضع ديكارت لنفسه قانونا مؤقتا للسلوك يوفر له، بالمعيار العملي (البرجماتي)، أفضل ظروف ممكنة للحياة. ومن هنا قرر أن يمتثل لقوانين بلاده وعاداتها، وأن يظل مؤمنا بعقيدته، وأن يسلك بتصميم وإصرار بمجرد أن يستقر ذهنه على أن يسير في اتجاه معين، وأن يحاول أخيرا أن يتحكم في نفسه بدلا من أن يغير قدر، ويكيف رغباته وفقا لنظام الأشياء لا العكس. ومنذ ذلك الحين قرر ديكارت أن ينذر نفسه للفلسفة.

ويؤدي منهج ديكارت، حين يطبق على الميتافيزيقا، إلى الشك المنهجي. فشهادة الحواس غير مؤكدة ولا بد من الشك فيها. بل إن الرياضيات ذاتها، رغم كونها أقل تعرضا للشك، ينبغي الارتياب فيها، لأن من الجائز أن قوة ذات قدرة هائلة تقودنا عمدا في طريق الضلال. وبعد هذا كله يظل الشيء الوحيد الذي يتحتم على المتشكك أن يعترف به هو تشككه ذاته. وهذا هو أساس صيغة ديكارت الأساسية: أنا أفكر إذن فإنا موجود. ففي هذه القضية وجد ديكارت نقطة البداية الواضحة والمتميزة للميتافيزيقا. وهكذا استنتج أنه كائن مفكر، مستقل تماما عن العناصر الطبيعية، ومن ثم مستقل عن

الجسم أيضا. ثم انتقل ديكارت إلى وجود الله، الذي قدم له برهانا ينطوي في جوهره على تكرار للدليل الانطولوجي. ولما كان الله صادقا بالضرورة، فلا يمكن أن يخدعنا بشأن أفكارنا الواضحة والمتميزة. فنظرا إلى أن لدينا فكرة من هذا النوع عن الأجسام، أو عن الامتداد، حسب تعبيره، فلا بد أن تكون الأجسام موجودة. ويلي ذلك عرض عام للمسائل الفيزيائية بالترتيب الذي كان مفروضا أن تعالج به هذه المسائل في دراسته غير المنشورة. فهو يفسر كل شيء من خلال الامتداد والحركة. وهو يطبق ذلك حتى على علم الأحياء، ويقدم ديكارت تفسيرا للدورة الدموية على أساس أنها ترجع إلى قيام القلب بوظيفة جهاز التسخين، بحيث يجعل الدم الذي يدخله يتمدد، وهو تفسير يختلف بالطبع عن ملاحظات هارفي، مما أثار جدلا شيقا بين الرجلين. ولكن لنعد إلى «المقال في المنهج»، فنلاحظ أن هذه النظرية الميكانيكية تؤدي إلى الرأي القائل إن الحيوانات كائنات آلية، لا روح فيها، وهي نتيجة يفترض أننا نستدل عليها أيضا من كون الحيوانات لا تتكلم، ومن ثم فلا بد أنها تفتقر إلى العقل. ويؤدي ذلك إلى دعم الرأي القائل إن نفس الإنسان مستقلة عن جسده، ويقودنا إلى استنتاج خلودها، ما دامت لا توجد قوى أخرى تهدمها. وأخيرا يشير «المقال» تلميحا إلى محكمة جاليليو، ويناقش مسألة النشر أو عدم النشر، وفي النهاية يكون الحل الوسط هو نشر «المقال في المنهج» والدراسات الثلاث التي يكون المقال مدخلا إليها. هذه باختصار شديد، هي رسالة «المقال»، الذي يقدم صورة موجزة لمبادئ الفلسفة الديكارتية.

وأهم ما في هذا المذهب هو طريقة الشك المنهجي. فهذه الطريقة، من حيث هي أسلوب إجرائي، تؤدي إلى الشك الشامل، كما حدث فيما بعد في حالة هيوم. ولكن ما ينقذ ديكارت من النتائج الشكاكة هو أفكاره الواضحة والمتميزة، التي يجدها في نشاطه الذهني الخاص. فلما كانت الأفكار العامة، من أمثال الامتداد والحركة، مستقلة عن الحواس، فإنها في نظر ديكارت فطرية، ومثل هذه الصفات الأولية هي التي تولد معرفة بالمعنى الأصيل. أما الإدراك الحسي فينصب عل الصفات الثانوية، كاللون والطعم والملمس وما شابه ذلك، غير أن هذه الصفات لا توجد حقيقة في الأشياء. وفي كتاب التأملات يقدم ديكارت المثل المشهور لقطعة الشمع ومظاهرها

المتغيرة، لكي يضرب مثلا يوضح هذه النقطة. أما الشيء الذي يظل على ما هو عليه طوال الوقت فهو الامتداد، وهو فكرة فطرية يعرفها العقل.

وهكذا فإن الفلسفة الديكارتية تؤكد الأفكار بوصفها نقاط البداية التي لا يتطرق إليها شك، وقد كان لذلك تأثيره على الفلسفة الأوروبية منذ ذلك الحين، سواء في اتجاهها العقلي أم في اتجاهها التجريبي. ويظل هذا الرأي صحيحا حتى على الرغم من أن الصيغة «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، التي ارتكز عليها هذا التطور، ليست في ذاتها صحيحة كل الصحة. ذلك لأن هذه العبارة لا تكون سليمة إلا إذا اعترفنا بمسلمة مضمرة، هي أن الفكر عملية واعية بذاتها. ولو لم نفعل ذلك، لتساوى مع هذه القضية أن نقول: «أنا أمشي، إذن فأنا موجود»، لأنني إذا كنت أمشي فمن الصحيح بالفعل أنني لا بد أن أكون موجودا. وقد أثار هذا الاعتراض هبز وجاسندي Gassendi. ولكن ينبغي أن نلاحظ بالطبع أنني قد أعتقد أنني أمشي عندما لا أكون في الواقع ماشيا، على حين أنني لا يمكن أن أعتقد أنني أفكر حين لا أكون مفكرا بالفعل. أي أن هذه الإحالة إلى الذات، التي يفرض حدوثها في عملية التفكير، هي التي تضفي على صيغة ديكارت طابعها الذي يبدو بمنأى عن الشك. فإذا أزلت عنها طابع الوعي الذاتي، كما فعل هيوم فيما بعد، انهار المبدأ من أساسه. ومع ذلك يظل من الصحيح أن تجارب المرء الذهنية الخاصة تنطوي على يقين خاص لا تشاركها فيه الأحداث الأخرى.

ولقد أدى تأكيد الفلسفة الديكارتية لتلك الثنائية القديمة العهد، ثنائية العقل والمادة، إلى إبراز مشكلة العلاقة بين الذهن والجسم، وهي المشكلة التي يتعين على أية فلسفة كهذه أن تواجهها. ذلك لأنه يبدو أن العالمين المادي والذهني يسير كل منهما في مجراه الخاص، المكتفي بذاته، الذي تحكمه مبادئه الخاصة، ووفقا لهذا الرأي يكون من المستحيل بوجه خاص القول بأن عمليات ذهنية أو نفسية كالإرادة يمكن أن تؤثر على العالم المادي على أي نحو. وقد وضع ديكارت ذاته استثناء لهذه القاعدة، حين اعترف بقدرة النفس البشرية على تغيير حركة الأرواح الحيوية من حيث الاتجاه، ولكن ليس من حيث الكم. غير أن هذا المهرب المصطنع لم يكن يتمشى مع مذهبه، فضلا عن أنه لا يتفق وقوانين الحركة، ومن هنا فقد استغنى عنه أتباع ديكارت ورأوا أن الذهن لا يستطيع تحريك الجسم. ولكي نفسر

العلاقة بينهما ينبغي أن نفترض أن العالم قد رتب مقدما بحيث أنه كلما حدثت حركة جسمية معينة، يطرأ في الميدان الذهني، وفي الوقت المناسب، ما نعتبره الحدث الذهني الصحيح المصاحب لهذه الحركة، دون أن يكون هناك أي ارتباط مباشر. وقد قال بهذا الرأي خلفاء ديكارت، وخاصة جولينكس Geulinex (1624-1669) ومالبرانش Malebranche (1638-1715). ويطلق على هذه النظرية اسم «مذهب المناسبة Occasionalism» لأنه يرى أن الله يرتب الكون بحيث تسير سلاسل الأحداث المادية والذهنية في مساراتها المتوازية على نحو يجعل الحادث في إحدى السلسلتين يقع دائما في المناسبة الصحيحة لوقوع حدث في السلسلة الأخرى. وقد ابتدع جولينكس تشبيه الساعتين لكي يضرب به مثلا يوضح هذه النظرية. فإذا كانت لدينا ساعتان تدل كل منهما على الوقت بدقة كاملة، ففي وسعنا أن ننظر إلى إحداهما عندما يشير العقرب إلى اكتمال الساعة، بينما نسمع دقات الساعة الأخرى. وقد يؤدي بنا هذا إلى الاعتقاد بان الساعة الأولى هي التي جعلت الثانية تدق. والواقع أن الذهن والجسم أشبه بهاتين الساعتين اللتين ضبطهما الله بحيث تسيران كل في مجراها المستقل والموازي لمجرى الأخرى. وبالطبع فإن «مذهب المناسبة» يثير بعض الصعوبات المحرجة. فكما إننا نستطيع، من أجل معرفة الوقت المضبوط، أن نستغني عن إحدى الساعتين، فكذلك يبدو من الممكن أن نستدل على الأحداث الذهنية بالإشارة إلى الأحداث المادية الموازية لها فحسب.

والواقع أن «مبدأ المناسبة» ذاته هو الذي يضمن إمكان نجاح مثل هذه المهمة. وهكذا يمكننا أن نقدم نظرية كاملة عن الأحوال الذهنية من خلال الأحداث المادية وحدها، وهي محاولة قام بها بالفعل الفلاسفة الماديون في القرن الثامن عشر، وتوسع فيها علم النفس السلوكي في القرن العشرين. وهكذا فإن مذهب المناسبة، بدلا من أن يعمل على ضمان استقلال النفس عن الجسم، يؤدي في نهاية الأمر إلى جعل النفس كيانا زائدا يمكن الاستغناء عنه، أو قد يؤدي، بعكس ذلك، إلى جعل الجسم كيانا غير ضروري في كل الأحوال. وأيا كان الرأي الذي يفضله المرء، فإن هذا لا يتفق والمبادئ المسيحية، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد مؤلفات ديكارت مكانا مضمونا على قائمة الممنوعات لدى الكنيسة. ومن أسباب ذلك أن المذهب

الديكارتي لا يمكنه تفسير الإرادة الحرة بطريقة متسقة. والواقع أن النزعة الحتمية الصارمة التي يتسم بها التفسير الديكارتي للعالم المادي، الفيزيائي والبيولوجي، قد أسهمت بدور كبير في تشجيع المذهب المادي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وخاصة عندما ننظر إلى هذه النزعة في ارتباطها بفيزياء نيوتن.

إن الثنائية الديكارتية هي في نهاية المطاف حصيلة نظرة تقليدية تماما إلى مشكلة الجوهر، بالمعنى الفني الذي استخدم به الفلاسفة المدرسيون هذا اللفظ. فالجوهر هو حامل الصفات، غير أنه هو ذاته مستقل ودائم. وقد اعترف ديكارت بجوهرين متباينين، أعني المادة والعقل، لا يمكنهما أن يتفاعلا على أي نحو، لأن كلا منهما مكتف بذاته. وقد ظهرت فكرة «المناسبة» من أجل عبور الهوة بينهما، ولكن من الواضح أننا لو قبلنا بمثل هذا المبدأ فلن يحول شيء بيننا وبين الاعتماد عليه إلى أي حد نشاء. فمن الممكن مثلا النظر إلى كل عقل على أنه جوهر في ذاته. وقد سار ليبنتس Leibniz في هذا الاتجاه، فوضع نظرية «الذرات الروحية monads» التي تنطوي على القول بعدد لا نهاية له من الجواهر، كلها مستقلة، ولكن بينها تنسيقا. وفي مقابل ذلك يستطيع المرء أن يعود إلى وجهة نظر بارمنيدس فيقول بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد. وهذا الاتجاه الأخير هو الذي سار فيه اسبينوزا، الذي ربما كانت نظريته أشد المذاهب الواحدية التي عرفها التاريخ اتساقا وصرامة.

كان اسبينوزا (1632-1677) الذي ولد في أمستردام، إبنا لأسرة يهودية رحل أجدادها-قبل وقت كانت ذاكرة الأسرة لا تزال تعيه-عن ديارهم في البرتغال لكي يجدوا مكانا يمكنهم فيه أن يعبدوا الله على طريقتهم الخاصة. ذلك لأن خروج المسلمين من إسبانيا والبرتغال قد أتاح الفرصة لمحاكم التفتيش لكي تنشر حكما يسوده التعصب الديني، مما جعل الحياة بالنسبة إلى غير المسيحيين غير مريحة، هذا إذا استخدمنا أخف تعبير ممكن. أما هولندا فقد كانت أثناء عصر الإصلاح الديني في حرب ضد حكم الطغيان في إسبانيا، ومن ثم قدمت ملجأ لضحايا الاضطهاد، وأصبحت أمستردام موطنا لطائفة يهودية كبيرة. وفي هذا الإطار تلقى إسبينوزا تعليمه وتربيته الأولى.

على أن هذه الدراسات التقليدية لم تكن تكفي لإرضاء ذهنه المتوقد. وقد أتاحت له معرفته باللاتينية أن يطلع على كتابات أولئك المفكرين الذين أحدثوا حركة إحياء العلم الكبرى، وعملوا عل تشجيع العلم والفلسفة الجديدين. وسرعان ما وجد أن من المستحيل عليه البقاء في إطار العقيدة الحرفية لليهود، مما سبب حرجا شديدا للطائفة اليهودية. والواقع أن لاهوتي حركة الإصلاح الديني كانوا متزمتين على طريقتهم الخاصة، وشعروا بأن أي رفض للدين بطريقة نقدية عنيفة قد يعكر صفو جو التسامح العام الذي كان يسود هولندا في ذلك الحين. وهكذا طرد إسبينوزا في النهاية من الكنيس اليهودي وصبت على رأسه كل لعنات الكتاب المقدس.

ومنذ ذلك الحين التزم إسبينوزا العزلة التامة، وخاصة لأنه كان بطبيعته منطويا على نفسه، وعاش في هدؤ وسط حلقة صغيرة من الأصدقاء، وكان يكتسب رزقه من صقل العدسات، ويكرس حياته للتأمل الفلسفي. ولكن على الرغم من حياة الاعتزال التي كان يعيشها، ذاعت شهرته بسرعة، وأخذ يتبادل الرسائل فيما بعد مع عدد من المعجبين ذوي النفوذ، كان أهمهم ليبنتس. ومن المعروف أنهما قد تقابلا في لاهاي. غير أن إسبينوزا لم يوافق أبدا على أن يخرجه أحد من عزلته. ففي عام 1673 عرض عليه أمير بافاريا كرسي الفلسفة في جامعة هيدلبرج، ولكنه رفض العرض رفضا مهذبا. وكانت أسباب رفضه لهذا الشرف تنم عن الكثير، إذ يقول أولا: «أعتقد أنني لو تفرغت لتعليم الشباب فسوف أكف عن ممارسة الفلسفة. وفضلا عن ذلك فإني لا أدري ما هي الحدود التي ينبغي لي أن أحصر فيها حرية التفلسف حتى لا أبدو راغبا في الخروج على العقيدة السائدة... وهكذا ترى أنني لا أعلل نفسي بالأمل في حظ أفضل، بل إنني سأمتنع عن إلقاء الدروس لسبب واحد هو إيثاري السكينة التي أعتقد أنني أستطيع اكتسابها على أفضل وجه بهذه الطريقة».

أما كتابات إسبينوزا فلم تكن ضخمة في حجمها غير أنها تكشف عن قدرة على التركيز والدقة المنطقية يندر، وربما يستحيل، الوصول إليها. غير أن آراءه في الألوهية والدين كانت سابقة لعصره إلى حد أنه، برغم كل جهوده الجادة في التفكير النظري الأخلاقي، قد صبت عليه اللعنات، في عصره وطوال مائة عام بعد ذلك، بوصفه شيطانا آثما. كما أن كتابه الأعظم

«الأخلاق» كان في نظر معاصريه من الخطورة بحيث لم يمكن نشره إلا بعد وفاته.

وتنطوي نظريته السياسية على عناصر مشتركة كثيرة مع نظرية «هبز»، غير أن الأساس الذي كانت ترتكز عليه نظرية إسبينوزا مختلف كل الاختلاف على الرغم من وجود قدر لا بأس به من الاتفاق بينهما على كثير من السمات التي اعتقدا أنها ضرورية لقيام مجتمع صالح. فعلى حين أن هبز يقيم آراءه على أساس تجريبي، فإن إسبينوزا يستنبط نتائجه من نظريته الميتافيزيقية العامة. بل إن المرء لا يستطيع أن يدرك مدى قوة استدلاله إلا إذا نظر إلى أعماله الفلسفية كلها على أنها دراسة كبرى واحدة. والواقع أن هذا واحد من الأسباب التي جعلت التأثير المباشر لكتابات إسبينوزا أضعف من تأثير الكتابات السياسية للفلاسفة التجريبيين. ولكن ينبغي أن نذكر أن المسائل التي ناقشها كانت مشكلات حية وحقيقية إلى أبعد حد في عصره. غير أن الدور الأساسي الذي تقوم به الحرية في أداء الجهاز السياسي لعمله لم يكن معترفا به عندئذ على النطاق الواسع الذي أصبح سائدا في القرن التاسع عشر.

كان إسبينوزا من أنصار حرية التفكير على خلاف هبز. بل إن ميتافيزيقاه ونظريته الأخلاقية تستتبع القول بأن الدولة لا تستطيع أداء عملها على الوجه الصحيح إلا في إطار هذه الحرية. وهو يناقش هذه المسألة بحماسة كبيرة في كتاب «دراسة لاهوتية سياسية Tractatus Theologico-Politicu». ويتخذ هذا الكتاب طابعا غير مألوف إلى حد ما، من حيث إن هذه الموضوعات تعالج فيه على نحو غير مباشر من خلال نقد الإنجيل. وهنا نجد أن إسبينوزا قد بدأ، بالنسبة إلى العهد القديم بوجه خاص، ما أصبح يطلق عليه بعد قرنين من الزمان اسم «النقد الأعلى». وهو يدرس أمثلة تاريخية من هذا المصدر (أي العهد القديم)، ويخلص منها إلى إثبات أن حرية التفكير تنتمي إلى صميم الوجود الاجتماعي وفي هذه المسألة يصل، على سبيل الاستنتاج الختامي، إلى فكرة رائعة يقول فيها: «ومع ذلك ينبني أن أعترف بأن مثل هذه الحرية تترتب عليها أضرار في بعض الأحيان. ولكن من ذا الذي استطاع أن ينشئ أي شيء بقدر من الحكمة يستحيل معه أن تترتب عليه نتائج ضارة؟ إن من يرمي إلى أن يحكم كل شيء بالقوانين لا

بد أن يزيد من النقائص بدلا من أن يقللها. ولكن مالا يمكن منعه ينبغي أن يسمح به، حتى لو أدى ذلك أحيانا إلى الضرر». كذلك يختلف إسبينوزا عن هبز في أنه لم ينظر إلى الديمقراطية على أنها أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية. فأكثر الحكومات تعقلا تصدر مراسيم سليمة في الأمور الواقعة في نطاق سلطتها، وتكف أيديها في المسائل المتعلقة بالعقيدة والتعليم. ومثل هذه الحكومة تنشأ حين تكون هناك طبقة لديها وعي بمسئوليتها ومتميزة من حيث الملكية الاقتصادية. في ظل دولة كهذه تتاح للناس أفضل فرص تحقيق إمكاناتهم العقلية، بالمعنى الذي كان يقصده إسبينوزا، وهذه الإمكانات العقلية هي، وفقا لمذهبه الميتافيزيقي، ما يهدف إليه البشر بطبيعتهم. أما عن مسألة أفضل الحكومات، فقد يكون من الصحيح بالفعل أن المجتمع التجاري الذي يتوقف النشاط فيه على قدر من الحرية والأمان، هو الذي تتاح فيه أكبر فرصة لإقامة حكم ليبرالي. ولا شك أن هولندا، بلد إسبينوزا، كانت مثلا واضحا على صحة هذا الرأي.

وحين ننتقل بعد ذلك إلى «الأخلاق»، نكون قد سرنا وفقا للترتيب التاريخي الذي نشرت به كتابات. إسبينوزا، وإن كان الترتيب المنطقي يقتضي البدء بها. ويمكن القول إن عنوان هذا الكتاب مضلل إلى حد ما بالقياس إلى محتواه. ذلك لأننا نجد هنا أولا ميتافيزيقا إسبينوزا، التي تنطوي ضمنا على إيضاح لذلك التخطيط الذي يضعه الفيلسوف العقلاني من أجل بحث الطبيعة علميا. ولقد أصبحت هذه المسالة من أهم المسائل العقلية في القرن السابع عشر. ويلي ذلك عرض يدور حول موضوع الذهن، وسيكولوجية الإرادة والانفعالات، ثم نظرية أخلاقية مبنية على ما سبق.

والكتاب كله معروض على طريقة هندسة إقليدس، إذ يبدأ بتعريفات ومجموعة من المسلمات، ومنها يستمد المجموعة الكاملة للقضايا اللازمة عنها، مع كل ما تقتضيه من براهين ونتائج وتفسيرات. وهذه الطريقة في التفلسف لم تعد اليوم شائعة أو مرغوبة، ولا بد أن يبدو مذهب إسبينوزا تدريبا غريبا بحق في نظر أولئك الذين لا يعجبهم شيء سوى آخر أنباء الصحافة. ولكن هذا المذهب لا يبدو، في تركيبه، على هذا القدر من الغرابة، بل إنه يظل، في ذاته، عملا من أروع أعمال التفكير المنضبط الدقيق.

يبحث الباب الأول من الكتاب مشكلة الله. وهو يعرض ستة تعريفات، تشمل تعريفا للجوهر وتعريفا لله وفقا للاستعمال التقليدي للفلسفة المدرسية. وتضع المسلمات سبعة فروض أساسية لا يقدم لها تبرير آخر. ومنذ ذلك الحين يكون كل ما علينا هو أن نتابع استخلاص النتائج، كما هي الحال عند إقليدس. إذ يبدو من الطريقة التي تم بها تعريف الجوهر أنه ينبغي أن يكون شيئا يفسر نفسه بنفسه كلية. ويدلل إسبينوزا على أنه يجب أن يكون لا متناهيا،إذ إنه لو كان محدودا لكان لتلك الحدود بعض التأثير عليه. كما يدلل على أنه لا يمكن أن يوجد إلا جوهر واحد، ويتبين لنا أن هذا الجوهر هو العالم ككل، وهو بالمثل الله ذاته. ومن هنا فإن الله والكون، أي مجموع الأشياء كلها، هما واحد ونفس الشيء. وهذه هي نظرية «شمول الألوهية» المشهورة عند إسبينوزا. وينبغي أن نؤكد أن العرض الذي يقدمه إسبينوزا لا يتضمن في ذاته أي قدر من التصوف بل إن المسألة كلها تمرين في المنطق الاستنباطي، مبني على مجموعة من التعريفات والمسلمات المعروضة ببراعة عبقرية. وربما كان ذلك أعظم أمثلة البناء المذهبي في تاريخ الفلسفة.

لقد كان التوحيد بين الله والطبيعة أمرا مكروها إلى أبعد حد، في نظر المتمسكين بحرفية العقيدة في كافة المعسكرات. ومع ذلك فقد كان مجرد نتيجة لبرهان استنباطي بسيط. وحين نتأمل هذا البرهان في ذاته، نجده سليما، وإذا كان يؤدي إلى إيذاء شعور البعض فما هذا إلا دليل على أن المنطق ليس ملتزما باحترام مشاعر الناس. وما دام الله والجوهر يعرفان بالطريقة التقليدية فلا غبار على هذه الحجة، بل إن النتيجة التي ينتهي إليها إسبينوزا تفرض نفسها. وقد يؤدي هذا بالبعض إلى الاعتراف بأن في هذين اللفظين سمة معينة غير مألوفة.

وتمشيا مع هذه النظرية، ينظر إسبينوزا إلى عقولنا البشرية الكثيرة على أنها جزء من العقل الإلهي. وهو يشارك ديكارت تأكيده للوضوح والتميز، إذ يقول:«إن قوام الخطأ أو البطلان هو افتقار إلى الإدراك، تنطوي عليه الأفكار غير الكافية، أي المضطربة المختلطة». وما أن تتكون لدينا أفكار كافية، أو مطابقة، حتى نصل على نحو مؤكد إلى معرفة نظام الأشياء وترابطها، الذي هو ذاته نظام الأفكار وترابطها. ومن طبيعة العقل أن

يتأمل الأشياء لا من حيث هي عرضية، بل من حيث هي ضرورية. وكلما ازددنا قدرة على ذلك، ازددنا اقترابا من التوحد بالله، أو التوحد بالعالم، وهو ما يعني نفس الشيء. وفي هذا السياق وضع إسبينوزا عبارته المشهورة التي يقول فيها «إن من طبيعة العقل أن يدرك الأشياء من وجهة نظر لا زمانية معينة.» وتلك في الواقع نتيجة تترتب على القول أن العقل يرى الأشياء من حيث هي ضرورية.

وفي الباب الثالث من كتاب الأخلاق، يبين اسبينوزا كيف يمنع الذهن من الوصول إلى رؤية عقلية كاملة للكون، بسبب تأثير الانفعالات الذي يحول دون ذلك. فالقوة الدافعة لنا، من وراء كل أفعالنا، هي حفظ الذات. وربما اعتقد البعض أن هذا المبدأ الأناني الصرف يدمغنا جميعا بأننا منافقون لا نفكر إلا في مصالحنا، غير أن هذا الفهم يغفل كلية عن المقصود. ذلك لأن الإنسان في بحثه عن مصلحته الخاصة، يجد لزاما عليه، عاجلا أو آجلا، أن يسعى إلى الوحدة مع الله. وهو يحقق مسعاه هذا كلما تمكن من رؤية الأشياء «من منظور الأزل»، أي من وجهة نظر لا زمانية، كما ذكرنا من قبل.

وفي البابين الأخيرين نجد فلسفة إسبينوزا الأخلاقية بمعناها الصحيح.

فالإنسان يكون في حالة عبودية ما دام خاضعا للمؤثرات والأسباب الخارجية. وهذا يسري في الواقع، على كل شيء متناه. ولكن بقدر ما يستطيع الإنسان تحقيق الوحدة مع الله، لا يعود خاضعا لهذه المؤثرات، لأن الكون في مجموعه لا يخضع لتحكم شيء. وهكذا فإن المرء، بتوافقه أكثر فأكثر مع الكل، يكتسب قدرا مناظرا من الحرية. ذلك لأن الحرية هي بعينها الاستقلال، أو التحكم الذاتي Self-Determination، وهو لا يصدق إلا على الله. وعلى هذا النحو نستطيع أن نحرر أنفسنا من الخوف. ولقد رأى إسبينوزا، مثل سقراط وأفلاطون، أن الجهل هو العلة الأولى لكل شر، بينما المعرفة، بمعنى الفهم الأفضل للكون، هي الشرط الأساسي الذي يوصلنا إلى الحكمة والسلوك القويم. ولكنه، على خلاف سقراط، لم يكن يفكر في الموت. «إن أقل ما يفكر فيه الإنسان الحر هو الموت، وحكمته إنما هي تأمل في الحياة لا في الموت». ولما كان الشر سلبا أو عدما، فمن المحال أن يكون الله أو الطبيعة متصفين بالشر، لأنهما لا يفتقران إلى شيء. وكل شيء إنما

هو على أفضل وجه في هذا العالم الوحيد الممكن. ولما كان الإنسان متناهيا فإن عليه أن يسلك في الشئون العملية، على نحو يؤدي به إلى حفظ ذاته، كيما يحتفظ بأقوى ما يستطيع الاحتفاظ به من الصلات مع الكون.

هذه، باختصار شديد، هي الخطوط العامة لمذهب إسبينوزا. وتكمن أهميته بالنسبة إلى الحركة العلمية في القرن السابع عشر فيما يوحي به ضمنا من تفسير حتمي على مستوى واحد لكل! ما يحدث في الكون. والواقع أن هذا المذهب هو المشروع الأولى الذي سيتم التوسع فيه مستقبلا، لنسق موحد للعلم. على أن مثل هذه المحاولة لا يمكن أن تقبل في أيامنا هذه إلا بعد إبداء بعض التحفظات الهامة. وبالمثل لا يمكن، من الناحية الأخلاقية، الاعتراف بأن الشر شيء سلبي فحسب. فكل عمل من أعمال القسوة المتعمدة، مثلا، هو وصمة إيجابية ودائمة على جبين العالم ككل. ومن الجائز أن هذا هو ما تشير إليه المسيحية من طرف خفي في نظرية الخطيئة الأولى. ولو وجه اعتراض كهذا إلى إسبينوزا، لكان رده هو أن أية قسوة لا يمكن أن تكون متعمدة إذا تأملناها «من منظور الأزل»، غير أن هذا شيء لا يسهل إثباته. ومع ذلك فإن مذهب إسبينوزا يظل واحدا من الإنجازات الكبرى للفلسفة الغربية. وعلى الرغم من أن صرامة لهجته تحمل شيئا من طابع العهد القديم، فإنه يمثل إحدى المحاولات الكبرى، على طريقة اليونانيين العظام، لإظهار العالم بوصفه كلا شاملا قابلا للفهم.

لقد أدت مشكلة الجوهر، كما رأينا من قبل، إلى حلول شديدة الاختلاف فيما بينها. وإذا كان إسبينوزا قد تمسك بمذهب واحدي متطرف فإن الإجابة التي أتى بها ليبنتس تذهب إلى الطرف المضاد، وتفترض عددا لا نهائيا من الجواهر. ومع ذلك فإن بين النظريتين صلات من بعض النواحي، مشابهة للصلات التي تربط بارمنيدس بالمذهب الذري، وإن كان من الواجب ألا نذهب في تشبيه الحالة الأولى بالثانية أبعد مما ينبغي. فنظرية ليبنتس ترتكز في النهاية على الفكرة القائلة إن الجوهر، إذا كان واحدا، لا يمكن أن يكون له امتداد، لأن الامتداد يوحي بالتعدد، ولا يمكن أن توصف به إلا مجموعة من الجواهر. ومن ذلك استدل على أن هناك جواهر كثيرة إلى حد لا متناه، كل منها غير ممتد، ومن ثم فهو لا مادي. وهو يطلق على هذه الجواهر اسم الذرات الروحية، التي تتسم بسمة أساسية هي كونها نفوسا

بمعنى عام لهذه الكلمة.

وقد ولد ليبنتس (1646-1716) في ليبتسج، حيث كان أبوه أستاذا جامعيا. وقد كشف منذ سن مبكرة عن مواهب عقلية نقدية متدفقة. وفي سن الخامسة عشرة التحق بالجامعة، حيث درس الفلسفة، وتخرج بعد عامين، ثم انتقل إلى «يينا Jena» لدراسة القانون. وفي سن العشرين تقدم للحصول على الدكتوراه في القانون من جامعة ليبتسج، ولكن طلبه رفض بسبب صغر سنه. أما جامعة آلتدورف Altdorf فكانت أكثر تسامحا، ولم تكتف بمنحه الدرجة بل عرضت عليه كرسيا جامعيا. غير أن ليبنتس، الذي كانت في ذهنه أشياء مختلفة كل الاختلاف، لم يستجب لهذا العرض. وفي عام 1667 التحق بالسلك الدبلوماسي مع كبير أساقفة مينتس Mainz، وهو أحد الأمراء الكبار، وكان سياسيا نشطا أخذ على عاتقه إنقاذ البقايا الممزقة للإمبراطورية من جحيم حروب الثلاثين. كما كان من أهدافه الحيلولة دون قيام ملك فرنسا، لويس الرابع عشر، بغزو بلاده.

وهكذا توجه ليبنتس إلى باريس لهذا الغرض عام 1672، وظل هناك مدة تقرب من أربع سنوات. وكانت خطته هي أن يقنع الملك الشمس[11]، بتوجيه طاقاته الحربية ضد غير المسيحيين، وبأن يغزو مصر. ولكن مهمته أخفقت[12]، وإن كان ليبنتس قد قابل خلالها كثيرا من فلاسفة عصره وعلمائه الكبار. فقد كان مالبرانش هو الموجة الجديدة في باريس وكذلك الحال بالنسبة إلى أرنو Arnauld أكبر ممثلي المذهب الجانسيني Jansenism منذ باسكال. كذلك تعرف ليبنتس إلى عالم الفيزياء الهولندي هيجنز Huygens. وفي عام 1673 توجه إلى لندن حيث قابل الكيميائي بويل Bolyle. R، وأولدنبرج Oldenburg، أمين الجمعية الملكية التي كانت قد أنشئت حديثا، والتي انضم ليبنتس إلى عضويتها. وبعد موت كبير الأساقفة الذي كان ليبنتس يعمل لديه، في العام نفسه، عرض عليه دوق برنسفيك Brunswick منصب أمين مكتبة هانوفر، ولكن ليبنتس لم يقبل هذا العرض على الفور، بل ظل في الخارج. وفي عام 1675 بدأ يشتغل، أثناء وجوده في باريس، في حساب التفاضل والتكامل، واكتشف هذا الفرع على نحو مستقل عن نيوتن الذي كان قد اكتشفه قبله بوقت قصير. وبعد فترة نشر ليبنتس صيغة حساب التفاضل والتكامل كما اكتشفها، وكان ذلك في مجلة أعمال الباحثين

العلميين Acta Eroditorum عام 1684، وهذه الصيغة أقرب إلى الصورة الحديثة لهذا العلم من صيغة نظرية التفاضل عند نيوتن. وبعد ثلاث سنوات ظهر كتاب «جمبادئ الفلسفة الطبيعية» لنيوتن. وقد أدى ذلك إلى ظهور خلاف طويل وعقيم، وبدلا من أن يعالج المشتركون في هذا الخلاف المسائل العلمية، أخذ كل فريق منهم ينحاز إلى ابن وطنه، مما ترتب عليه تأخر الرياضيات الإنجليزية لمدة قرن، لأن طريقة التدوين التي وضعها ليبنتس، والتي أخذ بها الفرنسيون، كانت أداة أكثر مرونة للتحليل. وفي عام 1676 قام ليبنتس بزيارة إسبينوزا في لاهاي، ثم ا شغل منصب أمين مكتبة هانوفر، وظل في هذا المنصب حتى وفاته. وقد أمضى وقتا طويلا في جمع مادة كتاب في تاريخ برنسفيك، كما تابع دراساته العلمية والفلسفية. وفضلا عن ذلك فقد واصل عمله في وضع خطط لإعادة الحيوية إلى المسرح السياسي الأوروبي. وحاول أن يقدم علاجا للانقسام الديني الكبير، غير أن مشروعاته لم تلق إلا آذانا صماء. وعندما أصبح الأمير جورج، من هانوفر، ملكا على بريطانيا في عام 1714- لم توجه الدعوة إلى ليبنتس ليكون ضمن الحاشية المرافقة له إلى لندن، وكان السبب الرئيسي لذلك هو أصداء ذلك الخلاف المؤسف حول حساب التفاضل والتكامل. وهكذا ظل وراء الأضواء، شاعرا بالمرارة وبأن الناس قد تجاهلوه، ومات بعد ذلك بعامين.

أما فلسفة ليبنتس فليس من السهل مناقشتها، وذلك لأسباب منها أن أعماله غير مكتملة، وكثيرا ما كانت تفتقر إلى الصقل الذي كان يمكن أن يتحقق لو عني بمراجعتها واكتشف جوانب عدم الاتساق فيها قبل فوات الأوان. على أن السبب الرئيسي لذلك هو الظروف الخارجية لحياة ليبنتس. فقد كان يكتب الفلسفة في لحظات الفراغ النادرة، وكانت كتاباته تتعرض للتأخير والانقطاع. غير أن هناك سببا آخر أهم، هو الذي يجعل قراءة ليبنتس عسيرة في بعض الأحيان. هذا السبب ناشئ عن الطبيعة المزدوجة لفلسفته. إذ نجد لديه من جهة ميتافيزيقا الجوهر، وهي التي أفضت إلى نظرية الذرات الروحية، ونجد من وجهة أخرى نظرية منطقية تسير، من نواح كثيرة، في خط مواز لتأملاته الميتافزيقية. وربما كان المنطق هو أهم الجانبين في نظرنا، غير أن ليبنتس ذاته كان يبدي كما هو واضح، قدرا متساويا من الاهتمام بجانبي فلسفته. بل لقد بدا له مؤكدا أن المرء يستطيع

الانتقال من أحد المجالين إلى الآخر بلا صعوبة. على أن هذا الرأي لم يعد يلقى قبولا اليوم، وذلك على الأقل بين الفلاسفة الإنجليز، على الرغم من أن الفكرة القائلة أن اللغة والمنطق مكتفيان بذاتهما هي نفسها رأي ميتافيزيقي له عيوبه الخاصة. أما عن ميتافيزيقا ليبنتس، فمن المهم أن نلاحظ أنها تدين للتطورات العلمية في ذلك العصر ببعض سماتها الهامة. وقد نشرت كتاباته الميتافيزيقية أثناء حياته، وهي تشمل نظرية الذرات الروحية التي ظلت شهرة ليبنتس، بوصفه فيلسوفا، ترتكز عليها قرابة قرنين. أما المؤلفات المنطقية فظلت غير منشورة، ولم تلق التقدير الذي تستحقه إلا في أوائل هذا القرن.

وكما ذكرنا من قبل، فإن نظريات ليبنتس المنطقية كانت تقدم إجابة لمشكلة الجوهر من خلال فكرة الذرات الروحية. وهو يشترك مع إسبينوزا في الرأي القائل أن الجواهر لا تتفاعل فيما بينها. ويؤدي هذا على التو إلى استنتاج استحالة وجود رابطة سببية بين أي ذرتين روحيتين، وهو ما يعبر عنه بقوله أن المونادات (الذرات الروحية) بلا نوافذ. ولكن كيف نوفق بين هذا وبين تلك الحقيقة التي يعترف بها كافة الأطراف، وهي أن مختلف أجزاء الكون تبدو مرتبطة بعلاقات سببية؟ هنا يأتي الرد سريعا من خلال نظرية «جولينكس» عن الساعتين. وكل ما علينا هو أن نجعل عدد هذه الساعات لا متناهيا، فنصل إلى نظرية الانسجام المقدر Pre-established harmony، التي تقول أن كل مونادة تعكس الكون بأكمله، بمعنى أن الله قد دبر الأمر بحيث أن كل المونادات تسير على نحو مستقل في مساراتها الخاصة، في نظام هائل من المسارات المتوازية التي صممت ببراعة.

ولما كانت كل مونادة جوهرا، فإنها كلها تختلف فيما بينها كيفيا، فضلا عن أنها تحتل وجهات نظر مختلفة. ولو شئنا الدقة لما أفادنا القول أن لها مواضع مختلفة، ما دامت ليست بالكيانات التي تشغل مكانا وتقع في زمان. فالمكان والزمان ظاهرتان حسيتان، وهما ليسا حقيقيين. أما الحقيقة الكامنة من وراءهما فهي تنظيم المونادات بحيث تكون لكل منها وجهة نظرها المختلفة. فكل مونادة تعكس الكون عل نحو مختلف قليلا، بحيث لا يكون أي اثنين من هذه الانعكاسات متشابهين من جميع الأوجه. ولو وجدت مونادتان متماثلتان في كل شيء لكانتا في الحقيقة واحدة. وهذا هو معنى مبدأ هوية

اللامتميزات[13] identity of the indescernibles عند ليبنتس.

وهكذا فلا معنى لقولنا، بغير تدقيق، أن من الممكن أن تختلف مونادتان في الموقع وحده.

ولما كانت جميع المونادات مختلفة، فإن في استطاعتنا ترتيبها وفقا لدرجة الوضوح التي تعكس بها العالم. فكل شيء يتألف من حشد هائل من المونادات، والأجسام البشرية بدورها منظمة على هذا النحو، غير أننا نجدها هنا مونادة مسيطرة تتميز عن الباقين بوضوح رؤيتها. هذه المونادة المميزة هي ما نطلق عليه، تخصيصا، اسم النفس الإنسانية، وإن كانت جميع المونادات، بمعنى معين، نفوسا، وكلها لا مادية، غير فانية، ومن ثم كانت خالدة. ولا تتميز المونادة المسيطرة أو النفس بالوضوح الزائد في إدراكها فحسب، وإنما تتميز أيضا بأنها تضم في داخلها الغايات التي تستهدفها المونادات التابعة لها بطريقتها التي يسودها الانسجام المقدر سلفا. فكل شيء في الكون يحدث من أجل سبب كاف، غير أن للإرادة الحرة مجالها، من حيث أن الأسباب التي يسلك من أجلها الكائن البشري لا تتسم بذلك الإلزام الصارم الذي تتسم به الضرورة المنطقية. كذلك فإن الله يملك هذا النوع من الحرية، وإن كانت هذه الحرية لا تخرق قوانين المنطق. والواقع أن نظرية حرية الإرادة هذه، التي جعلت ليبنتس مقبولا لدى الأوساط التي لم تكن راضية عن إسبينوزا، كانت خارجة إلى حد ما عن ذلك التفسير المذهبي الذي قدمه ليبنتس من خلال فكرة المونادة، بل هي تتعارض معه في الواقع كما سنرى فيما بعد.

أما عن مسالة وجود الله، التي تثار على الدوام في الفلسفة فإن ليبنتس يقدم عرضا كاملا لأهم البراهين الميتافزيقية التي رأيناها من قبل. وأول برهان من براهينه الأربعة هو البرهان الأنطولوجي عند القديس أنسلم، والثاني شكل من أشكال برهان العلة الأولى كما نجده عند أرسطو. ثم يأتي برهان قائم على فكرة الحقيقة الضرورية، التي يقول ليبنتس إنها تتطلب عقلا إلهيا توجد فيه. وأخيرا، نجد برهانا قائما عل فكرة الانسجام المقدر سلفا، وهو في الواقع شكل من أشكال برهان النظام والغائية في الكون. وقد تناولنا هذه البراهين جميعا من قبل في مواضع أخرى، وأوضحنا المآخذ التي يمكن أن تؤخذ عليها. وسرعان ما أنكر «كانت» إمكان تقديم

براهين ميتافيزيقية من هذا النوع بوجه عام. أما بالنسبة إلى اللاهوت، فينبغي أن نذكر أن التصور الميتافيزيقي لله إنما هو اللمسة النهائية في نظرية عن طبيعة الأشياء. وفي هذا التصور لا تكون للألوهية علاقة بمشاعرنا وعواطفنا، ومن ثم فهي مختلفة عن الألوهية كما نجدها في الكتب المقدسة. وهكذا فإن رجال اللاهوت، في عمومهم، باستثناء التوماويين الجدد، لم يعودوا يعولون على تلك الألوهية النظرية التي قدمتها إلينا الفلسفة التقليدية.

ولقد كان من العناصر التي استلهمتها ميتافيزيقا ليبنتس، تلك الكشوف الجديدة التي كانت تتراكم بمساعدة المجهر (الميكروسكوب). فقد اكتشف ليفنهوك Leeuwenhoek (1632-1723) الكائنات المجهرية الدقيقة، وتبين أن قطرة الماء مليئة بكائنات عضوية صغيرة. وكان ذلك أشبه بعالم كامل على نطاق أصغر من عالمنا اليومي. وقد أدت عوامل كهذه إلى فكرة الذرة الروحية (الموناد) بوصفها آخر ما نصل إليه من نقاط نفسية ميتافيزيقية غير ممتدة. وبدا أن حساب اللا متناهيات الجديد يشير إلى هذا الاتجاه العام نفسه. والواقع أن ما يهم ليبنتس هنا هو الطبيعة العضوية لهذه المكونات النهائية. فهو في هذا يفرق عن تلك النظرة الآلية التي أكدها جاليليو والديكارتيون. وعلى الرغم من أن هذا قد خلق صعوبات في وجه ليبنتس، فإنه أدى به إلى كشف مبدأ بقاء الطاقة في واحد من أشكاله المبكرة، وكذلك إلى كشف مبدأ الفعل الأدنى (least action). غير أن تطور الفيزياء في عمومه قد سار وفقا للمبادئ التي وضعها جاليليو وديكارت.

وأيا كان الأمر، يظل من الصحيح أن ليبنتس قد قدم في مذهبه المنطقي عددا كبيرا من التلميحات التي تجعل ميتافيزيقاه أسهل فهما على الأقل حتى لو لم تكن مقبولة. ولنبدأ بالقول إن ليبنتس تقبل منطق الموضوع والمحمول عند أرسطو. وهو يتخذ لنفسه بديهيتين أساسيتين من مبدأين منطقيين عامين: أولهما مبدأ التناقض، الذي ينص على أنه إذا تناقضت قضيتان وجب أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. وثانيهما مبدأ السبب الكافي الذي تحدثنا عنه من قبل، والذي ينص على أن أية واقعة حاضرة تلزم عن أسباب سابقة كافية. فلنطبق هذين المبدأين على حالة القضايا التحليلية بالمعنى الذي حددها به ليبنتس، أعني القضايا التي

يكون فيها الموضوع متضمنا للمحمول، كالقضية «كل العملات المعدنية مصنوعة من المعدن»، عندئذ يتضح من مبدأ التناقض أن كل هذه القضايا صادقة، على حين أن مبدأ السبب الكافي يؤدي إلى القول بأن جميع القضايا الصادقة نظرا إلى أنها تقوم على أسس كافية، هي من النوع التحليلي، وإن كان الله وحده هو الذي يراها على هذا النحو. أما بالنسبة إلى العقل البشري فإن هذه الحقائق تبدو طارئة. وهنا، كما هي الحال عند إسبينوزا، نجد محاولة لمعالجة البرنامج المثالي للعلم. ذلك لأن ما يفعله العالم عند وضعه للنظريات إنما هو محاولة التوصل إلى العرض ثم تقديمه على نحو يبدو فيه نتيجة لشيء آخر، ومن ثم يبدو ضروريا بهذا المعنى. ولما كان الله وحده هو الذي يملك العلم الكامل، فإنه يرى كل شيء في ضوء الضرورة.

أما عدم تفاعل الجواهر فهو نتيجة لأن تاريخ حياة كل موضوع منطقي متضمن بالفعل في مفهومه. وهذا القول يلزم عن كون تاريخه هو ما يصدق عليه، وهو الطابع التحليلي لجميع القضايا الصادقة، وهكذا نضطر إلى التسليم بالانسجام المقدر سلفا. غير أن هذا التفسير، إذا شئنا الدقة، لا يقل حتمية على طريقته الخاصة، عن تفسير إسبينوزا، وليس لحرية الإرادة بالمعنى الذي أوضحناه من قبل مكان فيه. أما عن الله وخلقه للعالم، فإن خيريته تؤدي به إلى خلق أحسن عالم ممكن. غير أن لدى ليبنتس نظرية أخرى في هذا الموضوع، لا يظهر فيها الله والخلق على الإطلاق. هذه النظرية تبدو مستوحاة من نظرية أرسطو في الكمال entelechy، أو السعي إلى الانتقال من الإمكان إلى الواقع. ففي نهاية المطاف سوف يكون العالم الذي يوجد هو ذلك الذي يتبدى فيه، خلال أي زمن معين، أعظم قدر من التحقق، مع العلم بأن من المستحيل أن تتحقق كل الإمكانات في آن واحد.

ولولا تمسك ليبنتس الشديد بمنطق الموضوع والمحمول، لنشر بعضا من محاولاته في ميدان المنطق الرياضي، ولو كان ذلك قد حدث لبدأ البحث في هذا الميدان مبكرا بقرن من الزمان. فقد رأى ليبنتس أن من الممكن اختراع لغة رمزية شاملة تتسم بالكمال، وتجعل التفكير مجرد عملية حساب. وربما كان ذلك رأيا متسرعا إلى حد ما، برغم العقول الإلكترونية، غير أنه تنبأ بالكثير مما أصبح معروفا بعد ذلك في ميدان المنطق. أما عن اللغة الكاملة، فإنما هي تعبير آخر عن الأمل في أن يقترب البشر من العلم

الإلهي الكامل. لقد كان السعي وراء الأفكار الواضحة المتميزة، وما يترتب عليه من بحث عن لغة عالمية كاملة، هما الهدفان العقليان الرئيسيان للفلسفة في التراث الديكارتي. وقد لاحظنا من قبل أن هذا يطابق، بقدر ما، أهداف العلم. وفي الوقت ذاته فإن ما نحن إزاءه ها هنا هو طريق نسير فيه أكثر مما هو غاية نهائية نصل إليها. ولقد أدرك ليبنتس هذا بالفعل، وذلك بصورة ضمنية على الأقل، عندما ذهب إلى أن الله وحده هو الذي يمتلك العلم الكامل. على أننا نجد نقدا أشد حدة بكثير للاتجاه الفكي العقلاني في أعمال الفيلسوف الإيطالي العظيم جامباتستا فيكو Giambattista Vico (1668-1744). فقد أدت عبارة ليبنتس، التي يمكن أن يقبلها أي مسيحي يخاف الله، بما في ذلك فيكو، أدت بهذا الفيلسوف الإيطالي إلى وضع مبدأ جديد للمعرفة. فنظرا إلى أن الإنسان مخلوق، فإنه يعرف العالم بطريقة ناقصة. ذلك لأن شرط معرفة الشيء، عند فيكو، هو أن يكون المرء قد خلقه، ولذا فإن الصيغة الأساسية للمبدأ هي أننا لا نستطيع أن نعرف إلا ما نصنع أو نعمل. ويمكننا أن نعبر عن ذلك بقولنا أن الحقيقة مماثلة للواقع، بشرط أن يفهم اللفظ الأخير بمعناه الأصلي.

ظل فيكو غير معروف في زمانه وبعد خمسين عاما من مماته. وقد ولد في نابولي، وكان أبوه بائعا صغيرا للكتب، وأصبح في الحادية والثلاثين من عمره أستاذا للبلاغة في جامعة نابولي. وظل يشغل هذا المنصب المتواضع إلى حد ما حتى اعتزاله في عام 1741. ولقد كان فقيرا طوال معظم أيام حياته، وكان لزاما عليه، كيما ينفق على نفسه وعلى أسرته، أن يدعم مرتبه الهزيل بإعطاء دروس خصوصية والقيام بأعمال أدبية غير عادية لحساب النبلاء. ولم يستطع معاصروه فهمه لأسباب من أهمها غموض رسالته، ولم يخدمه الحظ أبدا بمقابلة أي مفكر من مستواه أو بالتراسل معه.

إن النظرية القائلة إن الحقيقة هي الفعل أو الصنع، تؤدى إلى عدد من النتائج عظيمة الأهمية. فهي أولا تعلل لنا لماذا كانت الحقائق الرياضية تعرف معرفة يقينية. ذلك لأن الإنسان ذاته هو الذي صنع العلم الرياضي عن طريق وضع قواعد بطريقة تجريدية اختارها هو ذاته. فالسبب الذي يجعلنا قادرين على فهم الرياضيات هو أننا صنعناها بالمعنى الصحيح. وفي الوقت ذاته يعتقد فيكو أن الرياضيات لا تتيح لنا أن نكون معرفة

بالطبيعة بقدر ما اعتقد العقلانيون. ذلك لأنه يعتقد أن الرياضة مجردة، لا بمعنى أنها قد انتزعت بالتجريد من التجربة، بل من حيث هي منفصلة عن الطبيعة، ومن حيث هي بناء اعتباطي شيده الذهن البشري. أما الطبيعة ذاتها فقد صنعها الله، ومن ثم كان الله وحده هو الذي يستطيع أن يفهمها. ولو شاء الإنسان أن يعرف شيئا عن الطبيعة، فعليه أن يتخذ لنفسه موقفا تجريبيا يستخدم فيه التجربة والملاحظة، لا أن يكتفي باتباع الأساليب الرياضية. وهكذا كان فيكو أقرب بكثير إلى التعاطف مع بيكن، لا مع ديكارت. ولكن ينبغي أن نعترف بأن فيكو، في تحذيره لنا ضد استخدام الرياضيات، لم يدرك الدور الذي تلعبه في البحث العلمي. ومع ذلك ينبغي أن نعترف في الوقت ذاته بأننا نجد هنا تحذيرا من التأمل الرياضي الجامح، الذي يدعي لنفسه في بعض الأحيان مكانة البحث التجريبي. وقد لاحظنا من قبل أن الموقف الصحيح يقع في مكان ما بين هذين الطرفين.

ولقد أدت النظرية القائلة إن الرياضيات تستمد يقينها من كونها مصنوعة بواسطة البشر إلى التأثير في عدد كبير من الكتاب اللاحقين، وإن كان هؤلاء قد يختلفون مع فكرة فيكو القائلة أن الرياضة اعتباطية بالمعنى الذي حدده. ويمكننا في هذا السياق أن نشير إلى آراء الكاتب الماركسي سوريل Sorel، وكذلك إلى التفسيرات التي قدمها جوبلو Goblot ومايرسون Meyerson. ويصدق ذلك أيضا على التفسيرين المنفعي Utilitarian والبرجماتي لطبيعة الرياضيات. ومن جهة أخرى فإن مفهوم الاعتباطية قد استهوى عقول الشكلين، الذين ينظرون إلى الرياضيات على أنها لعبة شديدة الاتساع. وبالطبع فإن من الصعب أن نذكر في جميع الحالات ما مقدار التأثير المباشر الذي مارسه فيكو. غير أننا نعرف عن ماركس وسوريل أنهما درسا أعمال فيكو. ومع ذلك فإن للأفكار في كثير من الأحيان طرقا خفية لإشعار الناس بها بنيران يصبح تأثيرها محسوسا بوعي. وهكذا فإن أعمال فيكو على الرغم من أنها لم تكن معروفة على نطاق واسع، تحوي بذورا لكثير من التطورات التي طرأت على الفلسفة في القرن التاسع عشر.

أما النتيجة الرئيسية الثانية لمبدأ فيكو فهي نظرية التاريخ. فقد كان يرى أن الرياضيات يمكن أن تعرف معرفة كاملة لأنها من صنع الإنسان، ولا تشير إلى الواقع الفعلي. أما الطبيعة فلا يمكن معرفتها على نحو كامل

لأنها من صنع الله، وإن كانت تشير إلى الواقع. وهذه مفارقة لا تزال حية إلى يومنا هذا عند كل من يرى في الرياضيات تركيبا ذهنيا خالصا. على أن فيكو حاول أن يهتدي إلى «علم جديد»، يكون قابلا للمعرفة الكاملة من جهة، وينصب على العالم الواقعي من جهة أخرى. وهذا ما وجده في التاريخ، حيث يتضافر الإنسان والله، وهو رأي يقلب الرأي التقليدي رأسا على عقب، لأن أتباع المدرسة الديكارتية كانوا يستبعدون التاريخ على أساس أنه غير علمي. وقد أعيد إحياء الرأي القائل أن المجتمع قابل في ذاته لأن يعرف خيرا من المادة الجامدة في القرن الماضي، على يد الفيلسوف الألماني دلتاي Dilthey، وعالمي الإجتماع مكس فيبر Max Weber وزومبارت Sombart.

ويقدم فيكو فرضه الجديد على أكمل وجه في كتاب أسماه «العلم الجديد»، وهو كتاب وضع له فيكو صيغا متعددة. على أن هذا الكتاب يمثل مشكلة بالنسبة إلى القارئ الحديث، لأنه مزيج من عناصر متعددة لا يمكن في كل الأحوال التميز بينها كما يجب. فالمؤلف يبحث، إلى جانب المسائل الفلسفية، في مشكلات تجريبية، وفي مسائل تاريخية مباشرة، ومن الصعب الفصل بين اتجاهات البحث المتعددة هذه. بل إنه ليبدو أحيانا أن فيكو ذاته لم يكن واعيا بأنه ينزلق من نوع من المسائل إلى نوع آخر. ولكن، على الرغم من هذه العيوب والغوامض كلها، فإن الكتاب يعرض نظرية عظيمة الأهمية.

فما المقصود إذن بالقول إن الحقيقة هي ذاتها الشيء الذي يتم فعله، أو الواقعة؟ لو اختبرنا هذا المبدأ غير التقليدي عن كثب، لاستخلصنا منه بعض النتائج الصحيحة كل الصحة على المستوى الابستمولوجي (المعرفي). ذلك لأن من الصحيح أن الفعل يمكن أن يساعدنا في تحسين معرفتنا. ولا جدال في أن أداء فعل ما بطريقة ذكية يزيد من فهم المرء له. وواضح أن هذا يحدث على أوضح نحو ممكن في ميدان الفعل أو الجهد البشري. ومن الأمثلة الجيدة التي توضح ذلك، فهمنا للموسيقى. إذ لا يكفي لكي نجيد فهم قطعة موسيقية، أن نستمع إليها، بل ينبغي إعادة بنائها-إن جاز التعبير- عن طريق قراءة المدونة أو عزفها، حتى لو تم ذلك بطريقة تفتقر نسبيا إلى المهارة والخبرة. ذلك لأن هذه هي بعينها الطريقة التي تكتسب بها المهارة والخبرة بالتدريج. غير أن مثل هذا الرأي يصدق على البحث العلمي بدوره. فالمعرفة الفعالة بما يمكن عمله بالمادة موضوع البحث تكسب المرء سيطرة

على الواقع تفوق تلك التي يكتسبها من مجرد المعرفة الخارجية المجردة. وهذه فكرة ترتكز عليها فلسفة بيرس Peirece البرجماتية، كما سنرى فيما بعد. ولكن هذا، على أية حال، لا ينطوي على كشف علمي ملفت للنظر، لأن الإنسان يدرك ذلك بفهمه العادي حين يقول إن التدريب يصنع الكمال. وهكذا فإنه لا يكفي في الرياضيات أن نتعلم النظريات، بل ينبغي أن يكون المرء قادرا على تطبيق معلوماته النظرية على مجموعة متنوعة من المشكلات المحددة. ولا يعني ذلك دعوة إلى التخلي عن البحث المنزه لصالح المنفعة، بل إن الأمر على عكس ذلك، إذ إن رؤية المفاهيم وهي مطبقة بطريقة عملية هي التي تكسبنا فهما صحيحا لها. وقد تبدو وجهة النظر هذه، ظاهريا، قريبة الشبه بالنظرية البرجماتية عند بروتاجورس. غير أن فيكو لا يجعل من الإنسان مقياسا للأشياء جميعا بالمعنى السفسطافي. بل إن ما يؤكده هو العنصر الفعال، الذي يعيد تركيب الوقائع، في عملية المعرفة، وهو شيء مختلف كل الاختلاف عن اتخاذ ما يبدو لكل شخص معيارا نهائيا.

ومن جهة أخرى فإن تكيد الفاعلية يتعارض بشدة مع الأفكار الواضحة المتميزة عند العقليين. فعلى حين أن المذهب العقلي يتباعد عن الخيال على أساس أن هذا الأخير مصدر للاضطراب والخلط، فإن فيكو على عكس ذلك، يؤكد دوره في عملية الكشف. وهو يرى أننا قبل أن نصل إلى تصورات أو مفاهيم، نفكر في إطار مواقف أقرب إلى الغموض وانعدام التجدد. على أن هذا الرأي ليس صائبا كل الصواب، لأنه مهما كان من غموض عملية فكرية معينة، فمن الصعب أن نتخيلها وقد خلت تماما من مضمون من التصورات. وربما كان الأفضل أن نقول إن الفكر البدائي يستخدم صورا ومجازات، على حين أن الفكر التصوري Conceptual هو آخر مرحلة في الارتقاء والتعقيد. ومن الممكن أن نستنتج من هذا كله حقيقة هامة هي أن العرض الذي يقدمه المذهب العقلي يتعامل مع العلم بعد الانتهاء من إنتاجه، ويقدمه بترتيب يصلح للعرض. أما العرض المتضمن في كتابات فيكو فيكشف عن العلم خلال نموه، ويسير حسب ترتيب الاختراع. ولكن أعمال فيكو لا تعبر بوضوح عن قدر كبير من هذه الأفكار.

أما بالنسبة إلى التاريخ الذي هو من صنع الإنسان، فإن فيكو يرى أننا

نستطيع أن نحقق فيه أعظم قدر من اليقين. وكان من رأيه أن المؤرخ يستطيع كشف القوانين العملية لمسار التاريخ ويفسر من خلالها سبب وقوع الأحداث على نحو ما وقعت، وسبب استمرار حدوثها في المستقبل بطريقة قابلة للتبنؤ. على أن فيكو لا يقول إن كل تفصيل يمكن التنبؤ به آليا، وإنما يقول إن الخطوط العريضة يمكن معرفتها على نحو عام. فهناك، في رأيه، مد وجزر في أمور البشر. وحظوظ الناس تسير في دورات، شأنها شأن المد والجزر. وكما رأينا من قبل فإن المصدر الأول لنظرية الدورات هو الفترة السابقة لسقراط. غير أن فيكو يضفي لونا جديدا على هذه الأفكار القديمة، وذلك حين بحث عن صورة المراحل المتكررة للتاريخ في عقل الإنسان، بوصفه مؤلف المسرحية وممثلها.

وهكذا فإن نظرية فيكو تتطلع قدما إلى نظرية التاريخ عند هيجل، بدلا من أن تعود إلى الوراء. وفي الوقت ذاته فإن هذه النظرة إلى المشكلة التاريخية أكثر تلاؤما مع الدراسة التجريبية للتاريخ من نظريات النظام والترتيب Order التي قال بها العقليون. وهكذا فإن نظرية العقد الاجتماعي، كما عبر عنها هبز، ومن بعده روسو، تعبر عن نوع التشويه المميز للعقليين. فهي نظرية اجتماعية منظور إليها بطريقة ميكانيكية، بل بطريقة تكاد تكون رياضية. أما نظرية فيكو فتسمح له بالنظر إلى التنظيم الاجتماعي على أنه نمو طبيعي متدرج، ينخرط فيه بشر يطورون ببطء أشكالا للحياة المشتركة، عن طريق التراكم التدريجي لتراثهم، على حين أن العقد الاجتماعي يفترض بشرا يجدون أنفسهم وقد أصبحوا بصورة مفاجئة كائنات عاقلة قادرة على التدبر والحساب، تبعث الحياة في مجتمع جديد بفعل إرادي ينطوي على قرار عقلي.

وما يصدق على المجتمع بوجه عام يصدق أيضا على اللغة بوجه خاص. فاللغة تبدأ عندما يتعين على الناس، خلال أوجه نشاطهم المشتركة، أن ينقلوا المعلومات بعضهم إلى بعض. وتتألف اللغة، في صورتها البدائية، من إيماءات وأفعال رمزية. وعندما تصبح اللغة منطوقة تمر العلامات بتطور متدرج من الارتباط المباشر والطبيعي بالأشياء البسيطة، إلى أنماط مصطلح عليها. بل إن بداية اللغة لا بد أن تكون شاعرية، وهي لا تصبح علمية إلا بالتدريج. ولقد كان النحويون الذين قننوا مبادئ التركيب اللغوي على خطأ

عندما اخذوا برأي العقليين هنا أيضا، ونظروا إلى اللغة على أنها بناء واع مقصود. وقد رأينا من قبل، عند دراستنا للفلسفة القديمة أن اللغة العلمية والفلسفية نتاج متأخر للحضارة، وتبين لنا كيف بذل الناس جهدا خارقا مع اللغة السائدة في عصرهم كيما يقولوا أشياء جديدة. والواقع أن هذا ما زال مبدأ هاما ينساه الناس في بعض الأحيان. ذلك لأن مهمة العلم والفلسفة، اللذين يبدءان باللغة العادية، هي بالضبط صياغة أدوات لغوية أدق بهدف معالجة الأبحاث الجديدة. وتلك هي الرسالة القيمة المتضمنة في الدعوة الديكارتية إلى الأفكار الواضحة المتميزة. على أنه لا يبدو أن فيكو ذاته قد نظر إلى المسألة على هذا النحو، ومن هنا فاتته أهمية الفلسفة العقلية بالنسبة إلى العلم.

إن في استطاعتنا أن ننظر إلى اللغة بإحدى طريقتين متعارضتين. فإما أن نأخذ بالنظرة العقلية المتطرفة إلى اللغة، كما فعل ليبنتس، فنعدها حسابا تسوده الأفكار الواضحة المتميزة في كل خطواته، وتعرض فيه قواعد الحساب بوضوح وصراحة. وإما أن ننظر، كما فعل فيكو، إلى اللغات الطبيعية تبعا للطريقة التي نمت بها، بوصفها وسائل للتواصل، مع رفض أية محاولة لوضع صيغة صورية لها على أساس أنها تشويه لها. وتبعا لهذا الرأي تكون مهمة المنطق في الواقع زائدة عن الحاجة، ويكون المعيار الوحيد الذي يمكنه توصيل المعنى إلينا هو الاستخدام الفعلي للغة ذاتها. على أن كلتا وجهتي النظر المتطرفتين هاتين على خطأ. فالعقلاني ينظر خطأ إلى اتجاه التطور على أنه هدف نهائي يمكن بلوغه، على حين أن الرفض القاطع لأية صياغة صورية يحول دون أية إمكانية لتجاوز المنظور الضيق الذي نجد أنفسنا فيه في أي وقت. وفضلا عن ذلك فإن وجهة النظر الأخيرة ترتبط عادة بالرأي القائل إن الحديث العادي يتسم بكل ما يلزم من صفات الوضوح والتميز، وهو رأي شديد التسرع والتفاؤل، لا يأخذ في حسبانه الأخطار والتحيزات الفلسفية السابقة التي لا تزال ماثلة في الحديث المعتاد.

وعلى الرغم من التنظيرات المتمردة التي قام بها فيكو في ميدان علم الاجتماع، فقد ظل كاثوليكيا مخلصا، أو حاول على الأقل، أن يجد للعقيدة النقلية مكانا في مذهبه. أما مسألة إن كان هذا ممكنا دون فقدان للاتساق،

فتلك بالطبع مسألة أخرى.. غير أن الاتساق ليس من مزايا فيكو. بل إن أهمية فيكو تكمن، بالأحرى، في استباقه العجيب للقرن التاسع عشر وتطوراته الفلسفية. ففي علم الإجتماع يبتعد عن تصور العقليين للدولة المثلى، ويأخذ على عاتقه مهمة تجريبية هي دراسة كيفية نمو المجتمعات وتطورها، وفي هذا كانت أصالته كبيرة، ولأول مرة نجد لديه نظرية حقيقية عن الحضارة البشرية. كل ذلك يرتبط ارتباطا وثيقا بالفكرة الرئيسية التي دار حولها تفكيره كله: وهي الفكرة القائلة أن الحقيقة هي الفعل، أي Verum Factum، حسب التعبير اللاتيني.

2 التجريبية الإنجليزية

بدأ يظهر، في أعقاب عصر الإصلاح الديني، موقف جديد إزاء السياسة والفلسفة في شمال أوروبا. وقد ظهر هذا الموقف بوصفه رد فعل على فترة الحروب الدينية والخضوع لروما مركزا في إنجلترا وهولندا. فقد ظلت إنجلترا، إلى حد بعيد، بمنأى عن الفظائع التي ترتبت على الانقسام الديني في القارة الأوروبية. صحيح أن البروتستانت والكاثوليك ظلوا لفترة ما يضطهد بعضهم بعضا بطريقة تفتقر إلى الحماس الشديد، وأن المذهب التطهري (البيوريتاني) في عهد كرومويل كان في نزاع دائم مع الكنيسة. ومع ذلك لم ترتكب فظائع على نطاق واسع، والأهم من ذلك أنه لم يحدث تدخل أجنبي عسكري. أما الهولنديون فقد تحملوا عواقب الحروب الدينية كاملة، وبعد صراع طويل ومرير ضد إسبانيا الكاثوليكية، حققوا آخر الأمر اعترافا باستقلالهم المؤقت في عام 1609، ثم أصبح هذا الاستقلال نهائيا بعد معاهدة وستفاليا عام 1648.

ويطلق على هذا الموقف الجديد تجاه مشكلات الميدان الاجتماعي والثقافي اسم الليبرالية، وهي تسمية أقرب إلى الغموض، يستطيع المرء أن يدرك

في ثناياها عددا من السمات المتميزة. فقد كانت الليبرالية أولا، بروتستانتية في المحل الأول، ولكن ليس على الطريقة الكالفينية الضيقة. والواقع أنها كانت أقرب بكثير إلى أن تكون تطويرا للفكرة البروتستانتية القائلة إن على كل فرد أن يسوي أموره مع الله بطريقته الخاصة-هذا فضلا عن أن التعصب والتزمت يضر بالأعمال الاقتصادية. ولما كانت الليبرالية نتاجا للطبقات الوسطى الصاعدة التي كان التقدم التجاري والصناعي يتحقق على يديها، فقد كانت معارضة للتقاليد القائمة على التمييز، والتي ترسخت لدى الطبقة الأرستقراطية، ولدى الملكية على حد سواء. ومن ثم كان محور الموقف الليبرالي هو التسامح. وهكذا ففي القرن السابع عشر، الذي كان فيه الصراع الديني يمزق معظم البلاد الأوروبية الأخرى، وكان التعصب الأعمى يسومها العذاب، كانت الجمهورية الهولندية ملاذا لكافة أنواع الرافضين والمفكرين الأحرار. ذلك لأن الكنائس البروتستانتية لم تكتسب أبدا تلك السلطة السياسية التي كانت الكاثوليكية قد تمتعت بها خلال العصور الوسطى، ومن هنا أخذت سلطة الدولة تزداد أهمية بصورة ملحوظة.

كان تجار الطبقة الوسطى، الذين اكتسبوا ثروتهم وممتلكاتهم بجهودهم الخاصة، ينظرون بسخط إلى السلطة المطلقة للملوك. لذلك كانت الحركة تتجه نحو الديمقراطية المبنية على حقوق التملك وعلى الحد من سلطة الملوك. وإلى جانب إنكار الحق الإلهي للملوك، ظهر شعور بأن في استطاعة الناس أن يتجاوزوا أوضاعهم بجهودهم الخاصة، ومن ثم بدأ الناس اهتماما متزايدا للتعليم.

ويمكن القول بوجه عام إن الناس كانوا ينظرون بارتياب إلى الحكومة أيا كانت، على أساس أنها لا تلبي احتياجات التوسع في التجارة، وتقف عقبة في وجه نموها الحر. وفي الوقت ذاته كان هناك اعتراف بالأهمية القصوى للحاجة إلى القانون والنظام، مما أدى إلى التخفيف إلى حد ما من المعارضة التي توجه إلى الحكومة. ومن هذه الفترة ورث الإنجليز ميلهم المشهور إلى الحلول الوسطى، وهو الميل الذي يعني في الميدان الاجتماعي إيثار الإصلاح على الثورة.

وهكذا فإن ليبرالية القرن السابع عشر كانت، كما يوحي اسمها، قوة للتحرر (liberation). فقد سررت من كانوا يمارسونها من كافة ضروب

الطغيان، السياسي والديني والاقتصادي والعقلي-ذلك الطغيان الذي كان تراث العصور الوسطى المتداعي لا يزال متشبثا به. وبالمثل كانت الليبرالية مضادة لذلك الحماس الأعمى الذي اتصفت به الفرق البروتستانتية المتطرفة. ورفضت السلطة التي كانت تدعيها الكنيسة للتشريع في أمور العلم والفلسفة. وهكذا ظلت الليبرالية المبكرة، المتقدة حماسا بفضل نظرتها المتفائلة، والمندفعة بطاقة لا حدود لها، تخطو خطوات هائلة دون أن تعاني نكسات كبرى، إلى أن جاء مؤتمر فيينا فأغرق أوروبا في مستنقع إقطاعي من نوع جديد، هو«الحلف المقدس».

ولقد كان نمو الليبرالية في إنجلترا وهولندا مرتبطا بالأوضاع العامة للعصر إلى حد لم تؤد معه إلى إثارة ضجة كبيرة. غير أنها مارست في بلاد أخرى، وخاصة فرنسا وأمريكا الشمالية. تأثيرا ثوريا في تشكيل الأحداث التالية.

ولقد كان من السمات الرئيسية للاتجاه الليبرالي احترامه للفردية. وكان اللاهوت البروتستانتي قد أكد أنه ليس من حق السلطة وضع القوانين في الأمور المتعلقة بالضمير. وتغلغلت هذه النزعة الفردية ذاتها في الميدانين الاقتصادي والفلسفي. ففي الاقتصاد تمثلت في مبدأ دعه يعمل Laissez-Faire الذي قام «مذهب المنفعة» في القرن التاسع عشر من أجل تبريره عقليا. وفي الفلسفة أدى إلى تأكيد الاهتمام بنظرية المعرفة، التي انشغل بها الفلاسفة كثيرا منذ ذلك الحين. وكانت عبارة ديكارت الشهيرة «أنا أفكر إذن فأنا موجود» معبرة بوضوح عن هذه النزعة الفردية، لأنها ترد كل فرد إلى وجوده الشخصي بوصفه أساسا للمعرفة.

ولقد كانت هذه النزعة الفردية في أساسها نظرية عقلانية، وكان العقل يعد ذا أهمية قصوى، بينما كان ينظر إلى تحكم الانفعالات والأهواء في المرء على أنه علامة على انعدام التحضر. أما في القرن التاسع عشر فقد توسع المفكرون في النزعة الفردية بحيث أصبحت تشمل الانفعالات ذاتها، وأدت، خلال ذروة الحركة الرومانتيكية، إلى ظهور عدد من فلسفات القوة التي كانت تعلى من قدر الإرادة الذاتية للأقوى، مما أدى بطبيعة الحال إلى شيء مضاد تماما لليبرالية. بل إن مثل هذه النظريات تهدم نفسها بنفسها، ما دام الشخص الذي ينجح لا بد له أن يحطم السلم الذي قاده إلى النجاح،

خوفا من منافسة أشخاص آخرين يعادلونه طموحا.

ولقد كان للنزعة الليبرالية تأثيرها في المناخ العقلي لدى الرأي العام، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد بعضا من المفكرين يتخذون موقفا ليبراليا في نظرياتهم السياسية، مع أنهم يعتنقون في الميادين الأخرى آراء فلسفية مختلفة عنها اختلافا جذريا، فقد كان إسبينوزا ليبراليا بقدر ما كان التجريبيون الإنجليز.

وبظهور المجتمع الصناعي في القرن التاسع عشر، أصبحت الليبرالية مصدرا قويا للإصلاح الاجتماعي لأوضاع الطبقات العاملة المستغلة استغلالا قاسيا. وفيما بعد تولت هذه المهمة قوى كثر نضالية، هي قوى الحركة الاشتراكية الصاعدة، وظلت الليبرالية على وجه العموم حركة بلا عقيدة جامدة. ومن المؤسف أنها، من حيث هي قوة سياسية، أصبحت الآن مستهلكة تماما. فمن سمات عصرنا الحالي التي تدعو إلى الأسى، والتي ربما كانت حصيلة الكوارث العالمية المتلاحقة في هذا القرن، أن معظم الناس لم يعودوا يجدون في أنفسهم الشجاعة ليعيشوا بدون عقيدة سياسية جامدة صارمة.

لقد أدت أعمال ديكارت الفلسفية إلى تيارين رئيسيين للتطور: أحدهما هو إحياء التراث العقلي، الذي كان أكبر دعاته في القرن السابع عشر إسبينوزا وليبنتس. والثاني ما يطلق عليه بوجه عام اسم التجريبية الإنجليزية. ولكن من المهم ألا نستخدم هذين الوصفين (العقلية والتجريبية) بطريقة مفرطة في التحجر. ذلك لأن من أكبر العقبات التي تعترض طريق الفهم في الفلسفة، بل في أي ميدان آخر، تصنيف المفكرين بطريقة عمياء مفرطة في الجمود، وفقا لأوصاف ثابتة نطلقها عليهم. ومع ذلك فإن التقسيم المألوف ليس جزافيا، وإنما يشير إلى بعض السمات البارزة في كلا التراثين. ويظل هذا الحكم صحيحا حتى على الرغم من أن التجريبيين الإنجليز قد كشفوا، في نظريتهم السياسية، عن نزعة عقلية واضحة في تفكيرهم.

كان الممثلون الثلاثة العظام لهذه الحركة، وهم لوك Locke، وباركلي Berckeley وهيوم Hume، يغطون على وجه التقريب الفترة الممتدة من الحرب الأهلية في إنجلترا حتى الثورة الفرنسية. ولقد نشأ جون لوك (1632-1754) نشأة تطهرية (بيوريتانية) بالمعنى الدقيق. وكان أبوه قد حارب في صف

قوات البرلمان خلال الحرب الأهلية، على حين أن لوك نفسه قد انفصل بمضي الوقت عن طرفي النزاع معا، نظرا إلى أن التسامح كان من أهم دعائم نظرته العامة. وقد التحق لوك بمدرسة وستمنستر عام 1646، حيث اكتسب الأساس التقليدي في الآداب الكلاسيكية، ثم انتقل بعد ست سنوات إلى أكسفورد حيث قضى السنوات الخمس عشر التالية، أولا بوصفه طالبا، وبعد ذلك بوصفه معلما للغة اليونانية والفلسفة. ولم يجد لوك ما يروقه في النزعة المدرسية التي كانت لا تزال سائدة عندئذ في أكسفورد، على حين أنه. أبدى اهتماما أكبر بالتجارب العلمية وبفلسفة ديكارت. ولم تكن الكنيسة القائمة تبشر بالخير في نظر رجل يتسم بمثل هذه النظرة المتسامحة، لذلك قرر آخر الأمر أن يدرس الطب. وفي هذه الفترة تعرف إلى بويل Boyle الذي كان مرتبطا بالجمعية الملكية التي أسست عام 1668. وقبل ذلك كان قد رافق بعثة دبلوماسية إلى أمير براندنبرج في عام 1665، ثم قابل في العام التالي اللورد أشلي Ashley، الذي أصبح فيما بعد أول من يحمل لقب إيرل شافتسبري، فأصبح صديقا لشافتسبري ومساعدا له حتى، عام 1682.

وأشهر مؤلفات لوك الفلسفية هو كتاب «دراسة في الفهم البشري Essay Concerning Human Understanding» الذي بدأه عام 1671 نتيجة لسلسلة من المناقشات مع أصدقائه، اتضح له فيها أن من المفيد القيام بتقدير أولي لنطاق المعرفة البشرية وحدودها. وعندما عزل شافتسبري عام 1675، رحل لوك وقضى السنوات الثلاثة التالية في فرنسا، حيث قابل كثيرا من مفكري عصره البارزين. وفي عام 1675 عاد شافتسبري إلى الظهور في المسرح السياسي، وأصبح رئيسا للمجلس الملكي الخاص، فاستأنف لوك عمله مساعدا للإيرل في السنة التالية. وكان شافتسبري يسعى إلى الحيلولة دون اعتلاء جيمس الثاني العرش، مؤيدا مونموت Monmouth، الذي قاد فيما بعد تمردا فاشلا وفي النهاية مات منفيا في أمستردام عام 1683. وقد حامت الشبهات حول لوك على أساس أنه تواطأ في الأمر، فهرب إلى هولندا في العام نفسه، وظل يعيش فترة ما باسم مستعار ليتجنب تسليمه إلى بلده الأصلي. وفي هذا الوقت أنهى كتابة «الدراسة». وخلال هذه الفترة كتب «رسالة في التسامح» و «دراستين عن الحكم». وفي عام 1688

اعتلى «وليام أوف أورانج» عرش إنجلترا، وعاد لوك إلى وطنه بعد وقت قصير ونشرت الدراسة عام 1690، وقضى لوك الجزء الأبر من سنواته الأخيرة في إعداد الطبعات التالية لها، وفي خوض المناقشات التي أثارها كتابه.

في كتاب «الدراسة» نجد لأول مرة محاولة مباشرة لبيان حدود الذهن، ولتحديد نوع الأبحاث التي يمكننا القيام بها. وعلى حين كان العقليون قد افترضوا ضمنا أن المعرفة الكاملة يمكن بلوغها في نهاية المطاف، فإن نظرة لوك الجديدة كانت أقل تفاؤلا في هذا الصدد. والواقع أن المذهب العقلي هو على وجه العموم مذهب تفاؤلي، ومن ثم فهو-من هذه الزاوية- غير نقدي. أما البحث المعرفي (الايستمولوجي) الذي قام به لوك فهو أساس لفلسفة نقدية تعد تجريبية بمعنيين: أولهما أنها لا تصدر مقدما حكما يحدد نطاق المعرفة البشرية، كما فعل العقليون، وثانيهما أنها تؤكد عنصر التجربة الحسية. لذلك كانت هذه النظرة بداية للتراث التجريبي الذي حمل لواءه باركلي وهيوم وجون استورت مل، بل إنها كانت أيضا نقطة بداية الفلسفة النقدية عند كانت. وهكذا إن ما يأخذه لوك على عاتقه في هذا الكتاب ليس تقديم مذهب جديد بقدر ما هو إزالة الأوهام والتحيزات القديمة. وفي هذا نراه يضع لنفسه هدفا رآه أكثر تواضعا من أعمال كبار البنائين لصرح المعرفة، مثل «السيد نيوتن الذي لا يبارى». فهو من جانبه يرى أنه «حسبي من الطموح أن أشتغل عاملا تابعا يطهر الأرض قليلا، ويزيح بعض المهملات التي تعترض طريق المعرفة.»

والخطوة الأولى في هذا البرنامج الجديد هي بناء المعرفة على التجربة وحدها، مما يعني ضرورة رفض الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت وليبنتس. والواقع أن جميع الأطراف يسلمون بأن لدينا منذ مولدنا نوعا من الاستعداد المغروز فينا، قابل للنمو، ويتيح لنا تعلم عدد من الأشياء. ولكن لا جدوى من افتراض أن الذهن الذي لم يتعلم يملك مضمونا في حالة كمون، ولو كان الأمر كذلك لاستحال علينا التمييز بين هذه المعرفة والمعرفة الأخرى التي تأتي حقيقة من التجربة، ويكون في إمكاننا عندئذ أن نقول بنفس القوة إن كل معرفة فطرية. وهذا بعينه هو ما تقول به نظرية التذكر التي عرضت في محاورة «مينون».

وعلى ذلك ينبغي أن يبدأ الذهن كصفحة بيضاء، تزودها التجربة بمضمونها الفعلي. ويطلق لوك على هذا المضمون اسم الأفكار، وهو لفظ يستخدم بمعنى شديد الاتساع. وتنقسم الأفكار بوجه عام إلى نوعين، حسب موضوعاتها: فهناك أولا أفكار الإحساس، التي تأتي من ملاحظة العالم الخارجي عن طريق حواسنا. أما النوع الآخر، فهو أفكار الانعكاس التي تنشأ عندما يلاحظ الذهن ذاته. وإلى هذا الحد لا يقدم لوك شيئا يلفت نظرنا بجدته. ذلك لأن الرأي القائل إن الذهن لا يوجد فيه شيء ما لم يكن قد أتى عن طريق الحواس، كان تعبيرا مدرسيا قديما، وقد أضاف ليبنتس تحفظا يستثني الذهن ذاته من هذه الصيغة. أما الجديد، والمميز للتجريبية، فهو الرأي القائل إن هذه هي المصادر الوحيدة للمعرفة. وهكذا فإننا لا نستطيع أبدا، خلال تفكيرنا وتأملنا أن نتجاوز حدود ما اكتسبناه عن طريق الإحساس والانعكاس.

وينتقل لوك إلى تقسيم الأفكار إلى بسيطة ومركبة. وهو لا يقدم معيارا مرضيا للبساطة، لأنه يصف الأفكار بأنها بسيطة حين لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء، وهذا شيء لا يفيدنا كثيرا من حيث هو تفسير، فضلا عن أن لوك لم يكن متسقا مع نفسه في استخدامه لهذه العبارة. غير أن ما يحاول أن يقوله واضح، فإذا كانت الأفكار الوحيدة الموجودة هي أفكار الإحساس والانعكاس، فلا بد أن يكون من الممكن إيضاح الطريقة التي تتألف بها محتويات الذهن من نوعي الأفكار هذين، أو بعبارة أخرى كيف تنشأ الأفكار المركبة من تجمع أفكار بسيطة. وتنقسم الأفكار المركبة إلى جواهر Substances وأحوال Modes وعلاقات Relations. فالجواهر أفكار مركبة عن الأشياء التي يمكنها أن توجد بذاتها، على حين أن الأحوال تعتمد على الجواهر. وأما العلاقات فليست في الواقع أفكار مركبة بالمعنى الذي حدده لوك على الإطلاق، كما أدرك لوك ذاته فيما بعد. فهي فئة قائمة بذاتها تنشأ عن عملية المقارنة الذهنية. فلو تأملنا مثلا حالة السببية لوجدنا فكرة العلاقة هذه تطرأ على ذهننا عند ملاحظة التغير. أما فكرة الارتباط الضروري فكانت مبنية في رأي لوك، على افتراض مسبق وليست قائمة على التجربة. وقد أكد هيوم فيما بعد النقطة الثانية من النقطتين السابقتين، على حين أكد «كانت» النقطة الأولى.

إن القول بأن المرء يعرف شيئا ما ينطوي، في نظر لوك، على القول بأن المرء لديه يقين ما. وفي هذه المسألة لم يفعل لوك شيئا سوى مسايرة تراث العقليين، واستخدام لفظ «يعرف» بمعنى يرجع إلى أفلاطون وسقراط. على أن ما نعرفه، في رأي لوك إنما هو أفكار، وهذه الأفكار بدورها توصف بأنها تصور العالم أو تمثله. وبطبيعة الحال فإن نظرية المعرفة القائمة عل فكرة تمثيل العالم تجعل لوك يتجاوز التجريبية التي دافع عنها بكل هذا الحماس. ذلك لأنه إذا كان كل ما نعرفه هو الأفكار، فلن يكون في وسعنا أبدا أن نعرف إن كانت هذه الأفكار مطابقة لعالم الأشياء. وعلى أية حال فإن هذا الرأي عن المعرفة يؤدي بفيلسوفنا إلى الرأي القائل إن الألفاظ تدل على الأفكار بطريقة تشبه إلى حد بعيد دلالة الأفكار على الأشياء. غير أن بين الحالتين فرقا، هو أن الألفاظ علامات اصطلاحية أو متعارف عليها، وهي صفة لا يمكن أن تقال عن الأفكار. ولما كانت التجربة لا تزودنا إلا بأفكار جزئية، فإن نشاط الذهن ذاته هو الذي ينتج الأفكار المجردة، العامة. أما عن رأي لوك في أصل اللغة، الذي يعبر عنه بطريقة عرضية في «الدراسة»، فانه يشارك فيكو اعترافه بأهمية المجاز.

إن من الصعوبات الرئيسية في نظرية المعرفة عند لوك، محاولة تفسير الخطأ. والواقع أن الطابع الذي تتخذه المشكلة عنده هو بالضبط طابعها الذي رأيناه من قبل في محاورة «تيتاتوس» لأفلاطون، وذلك إذا ما أحللنا الصفحة البيضاء عند لوك محل قنص الطيور عند أفلاطون، ووضعنا الأفكار موضع الطيور. عندئذ يبدو أن من المستحيل وفقا لهذه النظرية أن يقع المرء في الخطأ، غير أن هذا النوع من المشكلات لا يقلق بال لوك عادة. فهو ليس منهجيا في معالجته لموضوعاته، وكثيرا ما يترك الموضوع حين تنشأ صعوبات، وقد أدى به تكوينه الذهني العملي إلى معالجة المشكلات الفلسفية بطريقة تجزيئية دون أن يواجه مشكلة الوصول إلى موقف متسق مع ذاته. لقد كان بالفعل، كما قال، عاملا تابعا.

أما في مسائل اللاهوت، فقد أخذ لوك بالتقسيم التقليدي للحقيقة إلى عقلية ونقلية، وظل على الدوام مؤمنا مخلصا بالمسيحية، وإن كان إيمانه قد اتخذ طابعا مستقلا. ولقد كان أشد ما ينفر منه هو الحماس الديني الذي يصل إلى حد الهوس، أي حالة أولئك الذين يعتقدون أن هناك

إلهاما إلهيا متسلطا عليهم، مثل كثير من الزعماء الدينيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فقد كان يرى أن تعصبهم يهدم العقل والوحي معا، وهو رأي أكدته فظائع الحروب الدينية بطريقة مأساوية. ولكن حقيقة الأمر، على أية حال، هي أن لوك قد جعل الأولوية للعقل متابعا في ذلك الاتجاه الفلسفي العام لعصره.

وفي نظريات لوك السياسية نجد نفس المزيج الذي يجمع بين العقل والتجريبية التجزيئية. وقد عبر عن هذه الآراء في رسالتيه عن «الحكومة»، اللتين كتبتا في 1689-1690. وكانت أولى هاتين الرسالتين ردا على كتيب ألفه السير روبرت فيلمر Filmer بعنوان «الملك الأب Patriarcha» ، وتحوي صياغة متطرفة لفكرة الحق الإلهي للملك. وتقوم هذه النظرية على المبدأ الوراثي الذي لا يجد لوك صعوبة في هدمه، وإن كان يمكننا أن نلاحظ أن المبدأ في ذاته لا يتعارض مع العقل البشري بل، إنه في الواقع مقبول على نطاق واسع في الميدان الاقتصادي.[1]

وفي الدراسة الثانية يعرض لوك نظريته الخاصة. فهو، مثل هبز، يعتقد أنه قبل أن تقوم الحكومة المدنية، كان الناس يعيشون في حالة طبيعية يحكمها القانون الطبيعي. وكل هذه الآراء تنتمي إلى المدرسة التقليدية. أما رأي لوك في نشوء الحكومة فيبنى، مثل رأي هبز، على نظرية العقد الاجتماعي، وهي نظرية يقول عنها المذهب العقلي. وقد كانت هذه النظرية تمثل تقدما بالنسبة إلى من يؤمنون بحق الملوك الإلهي، وإن كانت أدنى مستوى من نظرية فيكو. والدافع الأساسي الذي يحفز إلى العقد الاجتماعي هو، في رأي لوك، حماية الملكية. فحين يلتزم الناس بهذه الاتفاقات، يتنازلون عن حقهم في العمل بوصفهم المدافعين الوحيدين عن شئونهم، ويعهدون به إلى الحكومة. ونظرا إلى أن الملك ذاته، في النظام الملكي، قد يدخل في منازعات، فإن المبدأ القائل بعدم جواز حكم أي إنسان في قضيته الخاصة يحتم استقلال السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية. وقد تناول مونتسكيو فيما بعد مسألة فصل السلطات بمزيد من التفصيل، أما عند لوك فإننا نجد أول عرض متكامل لهذه المسائل، وكان معنيا بوجه خاص بالسلطة التنفيذية للملك في مواجهة الوظيفة التشريعية للبرلمان. فالسلطة التشريعية هي التي ينبغي أن تكون لها الكلمة العليا، لأنها مسئولة فقط أمام المجتمع

ككل، ذلك المجتمع الذي تعد هي ممثلة له. فما الذي ينبغي عمله حين تتصادم السلطتان التنفيذية والتشريعية؟ من الواضح أن السلطة التنفيذية هي التي ينبغي أن تجبر، في هذه الحالات، على الاستسلام. وهذا بالفعل ما حدث للملك تشارلز الأول، الذي أدت أساليبه القمعية إلى إثارة الحرب الأهلية.

وتبقى بعد ذلك مسألة الطريقة التي يمكن بها أن نقرر متى يكون من الواجب استخدام القوة ضد حاكم مشاكس. هذه الأمور تقرر عادة، في الواقع العملي، على أساس نجاح القضية موضوع النزاع أو إخفاقها. وعلى الرغم من أن لوك يبدو واعيا بهذه الحقيقة، ولكن بصورة فيها شيء من الغموض، فإن رأيه يتمشى مع اتجاه التفكير السياسي لعصره، الذي كان في عمومه عقلانيا. فقد كان يفترض أن أي إنسان عاقل يعرف ما هو الصواب، وهنا نجد مرة أخرى أن نظرية القانون الطبيعي تكمن في خلفية هذا التفكير. ذلك لأن صواب أي فعل لا يمكن تقديره إلا على أساس مبدأ من هذا النوع. وهنا تلعب السلطة الثالثة، القضائية، دورا خاصا. والواقع أن لوك ذاته لا يتحدث عن السلطة القضائية بوصفها سلطة مستقلة، غير أن هذه السلطة اكتسبت بمضي الوقت، حيثما كان مبدأ فصل السلطات مقبولا، مركزا مستقلا تمام الاستقلال، مما أتاح لها أن تقوم بدور التحكيم بين أية سلطات أخرى، وعلى هذا النحو تكون السلطات الثلاث نسقا من الضوابط المتبادلة التي تحول دون ظهور قوة طاغية، وهذا مبدأ جوهري بالنسبة إلى الليبرالية السياسية.

أما في إنجلترا الآن، فإن جمود البناء الحزبي، والسلطات التي يملكها مجلس الوزراء تقلل إلى حد ما من الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية. ولكن أوضح مثال للفصل بين السلطات على النحو الذي تصوره لوك يوجد في حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يعمل الرئيس ومجلسا الكونجرس على نحو مستقل. أما عن الدولة بوجه عام فإن سلطاتها زادت، منذ أيام لوك، حتى اتخذت أبعادا هائلة، على حساب الفرد.

وعلى الرغم من أن لوك لم يكن من أعمق المفكرين أو من أكثرهم أصالة، فإن أعماله قد مارسوا تأثيرا قويا وباقيا في الفلسفة والسياسة معا. فهو في الفلسفة واحد ممن بدءوا المذهب التجريبي الحديث، وهو

اتجاه فكري طوره بعد ذلك باركلي وهيوم، ثم بنتام وجون استورت مل. وفضلا عن ذلك فقد كانت حركة «الموسوعيين» الفرنسية في القرن الثامن عشر متأثرة بلوك إلى حد بعيد، باستثناء روسو وأتباعه. كذلك فإن الماركسية تدين بمذاقها العلمي لتأثير جون لوك.

لقد كانت نظريات لوك السياسية تلخيصا لما كان يمارس بالفعل في إنجلترا في ذلك الوقت. لذلك لم يكن لنا أن نتوقع لهذه النظريات أن تحدث في إنجلترا تقلبات ضخمة. أما في أمريكا وفرنسا فقد كان الأمر على خلاف ذلك، إذ أدت ليبرالية لوك إلى تغييرات ضخمة وثورية. ففي أمريكا أصبحت الليبرالية هي المثل الأعلى القومي، الذي صانه الدستور بحرص شديد. ومع أن من سمات المثل العليا إنها لا تراعى دائما بإخلاص، فان الليبرالية المبكرة، من حيث هي مبدأ، قد ظلت تمارس في أمريكا لدرجة لا يكاد يطرأ عليها أي تغيير.

ومن الغريب حقا أن نجاح لوك الهائل يرتبط بالانتصار الكاسح الذي أحرزه نيوتن. ذلك لأن فيزياء نيوتن قد قضت على سلطة أرسطو بصورة نهائية حاسمة. وبالمثل فإن نظرية لوك السياسية، وإن لم تكن مبتكرة إلا في القليل، قد نبذت حق الملوك الإلهي، وسعت إلى إقامة نظرية جديدة للدولة، مبنية على قانون الطبيعة الذي قال به المدرسيون، بعد أن أدخلت عليه التعديلات التي تجعله ملائما للأوضاع الحديثة. ويظهر الطابع العلمي لهذه الجهود من خلال تأثيراتها على الأحداث التالية. فصيغة إعلان الاستقلال الأمريكي ذاتها تحمل طابعها بوضوح. وحين عدل فرانكلين عبارة جيفرسون التي كانت تقول «إننا نؤمن بأن هذه الحقائق مقدسة لا سبيل إلى إنكارها»، فاستعاض عن التعبير «مقدسة لا سبيل إلى إنكارها» بالتعبير «واضحة بذاتها»، فقد كان يعبر بذلك عن لغة لوك الفلسفية.

أما في فرنسا فقد كان تأثير لوك أقوى حتى من أمريكا. فقد كان الطغيان السياسي البالي الذي يمارسه النظام القديم Ancien regime[2] يمثل الوجه المضاد، إلى درجة الوضوح المؤلم، للمبادئ الليبرالية السائدة في إنجلترا. وفضلا عن ذلك فإن مفاهيم نيوتن قد حلت، في الميدان العلمي، محل النظرة الديكارتية الأقدم عهدا، إلى العالم. وفي ميدان الاقتصاد بدوره، كان الفرنسيون يعجبون كثيرا بسياسة التجارة الحرة

الإنجليزية، على الرغم من أنهم أساءوا فهمها إلى حد ما. وهكذا كانت تسود في فرنسا، طوال القرن الثامن عشر، حالة من عشق كل ما هو إنجليزي (anglophilia)، مبنية قبل كل شيء على تأثير لوك.

ولقد كانت فلسفة لوك هي التي أظهرت للمرة الأولى ذلك الانقسام الذي عرف فيما بعد في الفلسفة الأوروبية الحديثة. كان الطابع العام للفلسفة داخل القارة الأوروبية هو طابع بناء المذاهب الشامخة. وكانت الحجج التي ترتكز عليها ذات طابع قبلي a priori، ولم تكن في كثير من الأحيان تكترث، في تعميماتها الشاملة بالمسائل التفصيلية. أما الفلسفة الإنجليزية فتتبع بصورة أدق منهج البحث التجريبي في العلم. فهي تعالج عددا كبيرا من المسائل الأصغر بطريقة تجزيئية، وعندما تقدم مبادئ عامة تخضعها لاختبار الأدلة المباشرة.

ونتيجة لهذه الاختلافات في طريقة المعالجة، نجد المذهب القبلي، برغم اتساقه في ذاته، يتهاوى بأكمله إذا ما زعزعت مرتكزاته الأساسية. أما الفلسفة التجريبية فإن اعتمادها على الوقائع الملاحظة يجعلها لا تنهار إذا ما تبين وجود خطأ في مواضيع معينة منها. والاختلاف هنا أشبه بالاختلاف بين هرمين يبنى أحدهما مقلوبا، فالهرم التجريبي يرتكز على قاعدته، ومن ثم فهو لا ينهار إذا ما سقطت كتلة من جزء معين فيه، أما الهرم القبلي فيرتكز على رأسه ويتداعى حتى لو دفعته بالإصبع.

والواقع أن النتائج العملية لهذا المنهج أوضح ظهورا في ميدان الأخلاق بوجه خاص. فمن الممكن أن تؤدي نظرية للخير وضعت بوصفها مذهبا جامدا إلى خراب مرعب لو أن طاغية غشوما تخيل نفسه مبعوث العناية الإلهية من أجل تطبيقها. ولا جدال في أنه قد يكون هناك من يزدرون الأخلاق النفعية لأنها تبدأ من الرغبة الأساسية في السعادة. غير أن من المؤكد أن من يؤيد هذه النظرية سوف يفعل في النهاية، من أجل تحسين حال أقرانه، أكثر مما يفعل المصلح المتزمت المتصلب، الذي يسعى إلى تحقيق غاية مثالية مهما كانت الوسائل. ويناظر هذا الاختلاف في وجهات النظر حول الأخلاق، اختلاف آخر في المواقف إزاء السياسة. إذ لم يكن لدى الليبراليين المتأثرين بتراث لوك ميل كبير إلى التغييرات الشاملة المبنية على مبادئ مجردة. فكل مشكلة ينبغي أن تعالج بذاتها في مناقشة حرة.

وهذا الطابع التجزيئي، التجريبي، الذي لا يكتفي بالخروج عن المذهبية الجامدة، بل يعاديها، والذي يتسم به الحكم والممارسة الاجتماعية في إنجلترا، هو الذي يثير قدرا كبيرا من السخط لدى بقية الأوروبيين داخل القارة.

ولقد كان خلفاء المذهب الليبرالي عند لوك، من أصحاب مذهب المنفعة يدعون إلى أخلاق تقوم على النفع الذاتي المستنير، وهي فكرة قد لا تستثير أنبل المشاعر في البشر، ولكنها في الوقت ذاته تتجنب تلك الفظائع التي ارتكبت بطريقة بطولية حقا، باسم مذاهب أرفع، وضعت لنفسها أهدافا أكثر احتراما، ولكنها تجاهلت حقيقة أن الناس ليسوا تجريدات.

على أن من الأخطاء الخطيرة التي وقعت فيها نظرية لوك، رأيه في الأفكار المجردة. وهذا الرأي إنما كان بالطبع محاولة لمعالجة مشكلة الكليات، التي تركتها نظرية المعرفة عند لوك دون حل. والصعوبة هي أننا لو جردنا من أمثلة محددة، لما تبقى في النهاية شيء على الإطلاق. ويضرب لوك لذلك مثلا بالفكرة المجردة للمثلث، وهي الفكرة التي لا ينبغي أن تكون «منحرفة أو قائمة-، ولا متساوية الأضلاع ولا متساوية الساقين ولا حادة، وإنما كل هذه الأفكار ولا أحد منها في آن معا». ومن هنا كان نقد نظرية الأفكار المجردة هو نقطة البدء في فلسفة باركلي.

ولد جورج باركلي (1685-1753) في أيرلندا عام 1685، لأسرة أيرلندية إنجليزية. وقد التحق وهو في الخامسة عشرة بكلية ترينتي، في دبلن، حيث بدأت تزدهر المعارف الجديدة التي جاء بها نيوتن، وكذلك فلسفة لوك، إلى جانب الموضوعات التقليدية. وفي عام 1707 اختير زميلا في كليته. وخلال السنوات التالية نشر الأعمال التي قامت عليها شهرته بوصفه فيلسوفا. فهو قد وصل إلى أوج شهرته ولما يبلغ الثلاثين، أما في السنوات التالية فقد كرس طاقاته لقضايا أخرى. وفيما بين 1713 و 1721 عاش باركلي وسافر في إنجلترا وفي القارة الأوروبية. وعندما عاد إلى كلية ترينيف عين في منصب زمالة قيادي، ثم أصبح في عام 1724 عميدا لكلية دري Dery. وعندما وصل إلى هذه المرحلة بدأ يعمل من أجل تشييد كلية للتبشير في برمودا، فرحل إلى أمريكا عام 1728، حاملا معه تأكيدات بأن الحكومة سوف تسانده، وأخذ ينشر دعوته بين سكان نيو إنجلند طالبا

تأييدهم. ولكنه لم يتلق العون الذي وعدته به الحكومة، واضطر إلى التخلي عن خططه. وفي عام 1732 عاد إلى لندن، وبعد عامين عين أسقفا لكلوين Cloyne، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته، إذ كان قد ذهب في زيارة إلى أكسفورد عام 1752، وهناك توفي في أول العام التالي.

إن القضية الأساسية في فلسفة باركلي هي أن وجود أي شيء يساوي كونه مدركا. وقد بدت له هذه الصيغة واضحة بذاتها إلى درجة أنه لم يتمكن أبدا من أن يشرح لمعاصريه، الذين كانوا أقل منه اقتناعا، ما الذي كان يحاول أن يقوله. ذلك لأن هذه الصيغة تبدو للوهلة الأولى متعارضة بشدة مع ما يراه الحس الطبيعي للإنسان. فلا أحد يعتقد عادة، كما يتطلب هذا الرأي على ما يبدو، أن الأشياء التي يدركها توجد في ذهنه. ولكن المسألة هي أن باركلي يقول بصورة ضمنية إن الرأي التجريبي الذي دعا إليه لوك وإن لم يكن قد طبقه دائما بصورة متسقة، يجعل من فكرة الموضوع باطلة. ومن هنا فإن الإدعاء بأن باركلي يمكن تفنيده عن طريق ضرب الأحجار بالأرجل، كما فصل الدكتور جونسون، هو ادعاء لا يحقق أي هدف. وبالطبع فإن مسألة ما إذا كانت نظرية باركلي هي في النهاية علاج للصعوبات التي يواجهها لوك، هي مسألة أخرى. ولكن ينبغي أن نذكر أن باركلي لا يحاول أن يربكنا بألغاز محيرة، وإنما يسعى إلى تصحيح بعض الأفكار غير المتسقة عند لوك. وفي هذا على الأقل، نجح نجاحا تاما. إذ لا يمكن الاحتفاظ بالتمييز بين عالم داخلي وعالم خارجي في ظل نظرية المعرفة التي، قال بها لوك. ومن المستحيل أن نتمسك في آن واحد بنظرية للأفكار كتلك التي قال بها لوك، وبنظرية تمثيلية أو تصويرية representative للمعرفة. وقد واجه التفسير الذي قدمه «كانت» لهذه المشكلة ذاتها صعوبة مشابهة تماما فيما بعد.

كان أول كتاب انتقد فيه باركلي نظرية الأفكار هو «محاولة في سبيل نظرية جديدة للإبصار». وفي هذا الكتاب يبدأ بمناقشة بعض مظاهر الخلط التي كانت شائعة في عصره حول موضوع الإدراك الحسي. وهو يقدم بوجه خاص الحل الصحيح للغز الذي يبدو محيرا، وهو أننا نرى الأشياء معقولة على الرغم من أن الصورة المنطبعة على عدسة العين تكون مقلوبة. وقد كان هذا اللغز شائعا في ذلك الحين، ولكن باركلي أثبت أنه

مبني على مغالطة بسيطة غاية البساطة. فالمسألة هي أننا نرى بأعيننا، وليس بالنظر إلى الأشياء من الخلف وكأننا ننظر إلى شاشة. وهكذا فإن سبب سؤ الفهم هذا هو الإهمال الذي يجعلنا ننزلق من البصريات الهندسية إلى لغة الإدراك البصري. وينتقل باركلي بعد ذلك إلى وضع نظرية في الإدراك الحسي تقدم تمييزا أساسيا بين الأشياء التي تسمح لنا مختلف الحواس أن نقولها عن موضوعاتها.

فالإدراكات البصرية ليست في رأيه إدراكا لأشياء خارجية، وإنما هي أفكار في الذهن فحسب. وعلى الرغم من أن الإدراكات اللمسية توجد في الذهن بوصفها أفكارا للإحساس، فإنه يصفها بأنها تتعلق بموضوعات فيزيائية، وإن كان قد أزال هذا التمييز في أعماله اللاحقة، وأصبحت كل الإدراكات تزودنا بأفكار عن الحس فقط. والسبب الذي يجعل الحواس منعزلة على هذا النحو، كل عن الأخرى، هو أن جميع الاحساسات نوعية. وهذا بدوره يعلل رفض باركلي لما يسميه «بالمادية». ذلك لأن المادة ما هي إلا حامل ميتافيزيقي لصفات هي وحدها التي تؤدي إلى تجارب تشكل مضامين ذهنية. أما المادة الخالصة فلا يمكن تجربتها، ومن ثم فإنها تجريد لا تدعو إليه الحاجة. وينطبق هذا الوصف ذاته على الأفكار المجردة عند لوك. فلو نزعت عن المثلث مثلا كل ما فيه من سمات نوعية، لما بقي في النهاية شيء بالمعنى الدقيق، ومن المحال أن تكون لدينا تجربة باللاشيء.

وفي كتاب «مبادئ المعرفة البشرية» الذي نشر عام ١٧١٠، أي بعد عام من الكتاب السابق، يعرض باركلي صيغته بلا تحفظ أو مهادنة: فأن يكون الشيء، معناه أن يكون مدركا. هذه هي النتيجة النهائية لتجريبية لوك لو أخذت بجدية. إذ أن كل ما نستطيع أن نقوله هو أن لدينا تجارب بإحساسات أو انعكاسات معينة عندما تكون هذه لدينا بالفعل، لا في أوقات أخرى. وهكذا فإننا لا نقتصر فقط على التجارب التي تسجل في الذهن، بل إننا نضطر إلى التسليم بهذه التجارب وحدها عندما تكون لدينا. ويمكن القول بمعنى معين إن هذا ليس شيئا غريبا على الإطلاق: إذ أن التجارب تكون لديك عندما تكون موجودة، لا في أي وقت آخر. والقول أن أي شيء موجود، لا يكون له معنى إلا في التجربة ومن خلالها، ومن ثم فإن وجود الشيء وكونه مدركا هما شيء واحد. ووفقا لهذا الرأي لا يكون هناك معنى للكلام

عن تجربة غير مجربة، أو عن فكرة غير مدركة، وهو موقف لا زال يقول به فلاسفة معاصرون يقولون بنظريات ظاهرية Phenomenalist في المعرفة. ففي ظل هذه النظريات لا تكون هناك معطيات حسية غير محسوسة. أما عن الأفكار المجردة فإنها، إن كانت ممكنة على الإطلاق، لا بد أن تكون معبرة عن حقيقة لا يمكن أن تجرب، وهذا تناقض وقعت فيه تجريبية لوك. أما الرأي التجريبي الصحيح فيذهب إلى أن الواقع يعادل في امتداده ما يمكن تجربته فحسب.

فكيف إذن ينبغي معالجة مشكلة الكليات؟ يشير باركلي إلى أن ما ظن لوك أنه أفكار مجردة إن هو إلا أسماء كلية. غير أن هذه لا تشير إلى أي شيء منفرد، وإنما تشير إلى أي واحد ضمن مجموعة من الأشياء. وهكذا فإن لفظ «المثلث» يستخدم للتعبير عن أي مثلث، ولكنه لا يشير إلى تجريد. والواقع أن الصعوبة في نظرية الأفكار المجردة ترتبط بالصعوبة التي ناقشناها في صدد الصور السقراطية. فهي بدورها غير محددة أو نوعية على الإطلاق، وهي بهذا الوصف تعيش في عالم آخر غير عالمنا، أو مع ذلك، فقد ساد الاعتقاد بأن من الممكن معرفتها.

على أن باركلي لا يكتفي بإنكار الأفكار المجردة، بل يرفض أيضا كل تمييز قال به لوك بين الموضوعات والأفكار، وكذلك نظرية المعرفة التمثيلية representative المترتبة عليه. إذ كيف يمكننا لو كنا تجريبيين متسقين مع أنفسنا، أن نذهب من جهة إلى أن كل تجربة إنما هي تجربة لأفكار إحساس وانعكاس، ونؤكد من جهة أخرى أن الأفكار تطابق موضوعات ليست هي ذاتها معروفة، أو حتى قابلة لأن تعرف؟ لقد رأينا من قبل عند لوك بوادر تمييز، أجراه «كانت» فيما بعد، بين الأشياء في ذاتها والمظاهر. أما باركلي فيرفض الأولى رفضا قاطعا، وهو على حق تماما في رفضها بوصفها غير متمشية مع تجريبية لوك. وهذا هو لب مثالية باركلي. فكل ما يمكننا أن نعرفه ونتحدث عنه حقا هو مضامين ذهنية. ولنلاحظ أن لوك قد اعتنق إلى جانب النظرية التمثيلية في المعرفة الرأي القائل إن الكلمات علامات للأفكار. فكل فكرة تناظرها كلمتها، والعكس بالعكس. ولقد كان هذا الرأي الباطل هو أصل نظرية الأفكار المجردة. وهكذا يتعين على لوك أن يقول إن التصريح بكلمة في حديث ما يستدعي الفكرة، وعلى هذا النحو تنتقل

المعلومات من شخص إلى آخر.

ولا يجد باركلي صعوبة في تفنيد هذه النظرة إلى اللغة. ذلك لأن ما نفهمه عندما نستمع إلى شخص ما هو المعنى الإجمالي لكلامه، لا سلسلة من المعاني اللفظية المنفصل بعضها عن بعض، والتي تنظم بعد ذلك كحبات العقد. بل يمكننا أن نضيف إلى ذلك قولنا إن الصعوبة المتعلقة بعملية التمثيل ستعود، على أية حال، مرة أخرى. فكيف يعطي المرء الأفكار أسماء؟ إن هذا يقتضي أن يكون المرء قادرا على أن يعبر عن وجود فكرة محددة معينة في ذهنه، ثم يعطيها بعد ذلك أسماء. ولكن حتى في هذه الحالة سيظل من المستحيل أن نرى كيف يمكن التعبير عن التطابق، لأن الفكرة وفقا لما تقول به النظرية ذاتها، غير لفظية. وهكذا فان التفسير الذي يقدمه لوك للغة يشوبه نقص فادح.

لقد رأينا أن في استطاعة المرء تقديم تفسير لمثالية باركلي يجعلها أقل غرابة مما قد تبدو للوهلة الأولى. غير أن بعض النتائج التي اضطر باركلي إلى استخلاصها تتسم بأنها أقل إقناعا. فقد بدا له أنه إذا كان هناك نشاط إدراكي فلا مهرب من القول بضرورة وجود أذهان أو أرواح تقوم بهذا النشاط. على أن الذهن، حين تكون له أفكار لا يكون موضوعا لتجربته الخاصة، ومن ثم فإن وجوده لا يكمن في كونه مدركا (بفتح الراء)، بل في كونه مدركا (بكسرها). غير أن هذه النظرة إلى الذهن لا تتسق مع موقف باركلي الخاص. ذلك لأننا لو فحصنا المسألة لوجدنا أن الذهن الذي يتصور على هذا النحو هو بالضبط من نوع تلك الفكرة المجردة التي انتقدها باركلي عند لوك. فهو شيء لا يدرك هذا الشيء أو ذاك، وإنما يدرك بالمعنى المجرد. أما مسألة ما يحدث للذهن حين لا يمارس نشاطه، فإنها تتطلب حلا خاصا. فمن الواضح، إذا كان الوجود يعني إما الإدراك، كما في حالة الأذهان التي تمارس نشاطها، وأما كون الشيء مدركا، كما في حالة الأفكار، إن الذهن غير الفعال لابد أن يكون فكرة في الذهن الإلهي الذي هو فعال أبدا. وهكذا يدخل باركلي هذا الإله الفلسفي لا لشيء إلا لمواجهة صعوبة نظرية. ذلك لأن وظيفة هذا الإله تقتصر على ضمان استمرار وجود الأذهان، وتبعا لذلك، ما نسميه بالموضوعات المادية أيضا. والواقع أن العرض الذي نقدمه لهذه الفكرة هو محاولة فيها قدر من

التجاوز، من أجل تقريب كلام باركلي مما يمكن أن يقبله العقل السليم. على أن هذا الجزء من تفكير باركلي هو أقل الأجزاء قيمة وأهمية من الوجهة الفلسفية.

ولا بد لنا أن نؤكد في هذا المقام أن صيغة باركلي القائلة إن وجود الشيء هو كونه مدركا، لا تقول شيئا يعتقد أنه يتقرر عن طريق التجربة العلمية. بل إن ما يقوله في الواقع هو أنه يكفينا أن نتأمل بدقة كيف نستخدم مفرداتنا اللغوية على الوجه الصحيح لكي ندرك أن هذه الصيغة لا بد أن تكون صحيحة. وهكذا فإن ما يقوم به هنا ليست له دلالة ميتافزيقية، وإنما هو مجرد تحديد للطريقة التي ينبغي بها استخدام ألفاظ معينة. وبطبيعة الحال فبقدر ما نقرر أن نستخدم لفظي «الوجود» و «كونه مدركا» بطريقة مرادفة، لا يكون هناك مجال للشك. ولكن باركلي لا يعتقد فقط أن هذه هي الطريقة التي ينبغي أن نستخدم بها هذه الألفاظ، بل يقول أننا نستخدمها بالفعل على هذا النحو عندما نتحدث بدقة. ولقد بينا من قبل أن هذا قد يكون رأيا معقولا إلى حد ما، ومع ذلك فمن حق المرء أن يشعر بأن طريقة باركلي هذه في الكلام ليست صحيحة إلى الحد الذي كان يعتقد.

وأول ما ينبغي أن نلاحظه هو أنه يستخلص نظرية ميتافيزيقية عن الذهن والله لا تتمشى على الإطلاق مع بقية أجزاء فلسفته. وعلى الرغم من أننا لن نلح كثيرا على هذه النقطة، فإننا قد نشعر بأن مصطلح باركلي يخرج بلا داع عن طرق الحديث العادية المألوفة، وإن كان هذا أمرا قابلا للمناقشة، وهو على أية حال ليس سببا ينبغي من أجله أن نرفض رأيه. ولكن بغض النظر عن هذا الأمر تماما فإن العرض الذي يقدمه باركلي ينطوي على ضعف فلسفي يعرضه لقدر كبير من النقد. ومما يزيد من أهمية هذه النقطة أن باركلي وقع في هذا الخطأ عينه حين عرض نظريته في الإبصار. فقد أكد عن حق، كما ذكرنا من قبل، أن المرء يرى بعينيه ولا ينظر إليهما. وبالمثل يمكن القول بوجه عام إن المرء يدرك بذهنه، ولكنه حين يدرك لا يحلق فوق ذهنه، إن جاز التعبير، لكي يلاحظه. فكما إننا لا نلاحظ أعيننا، كذلك لا نلاحظ أذهاننا، وكما إننا لا نقبل القول إننا نرى ما على عدسة العين، كذلك لا ينبغي أن نقول إننا ندرك ما في الذهن.

وهذا يثبت على الأقل أن عبارة «في الذهن تحتاج إلى بحث دقيق له يقم به باركلي.»

والأمر الذي يثبته هذا النقد هو أنه قد تكون هناك أسباب قوية لرفض طريقة باركلي في الكلام، لحساب مصطلح مختلف، وذلك على أساس التشبيه الذي أوردناه في المثل السابق. إذ يبدو من الواضح أن صياغة باركلي، يمكن، في هذه الناحية، أن تكون مضللة إلى أبعد حد. وقد يرى البعض أن هذه ليست طريقة منصفة في معالجة باركلي. ولكن هذا، على الأرجح، هو ما كان باركلي ذاته خليقا بأن يطلبه من الناقد. ذلك لأنه رأى أن مهمة الفيلسوف هي الكشف عن أساليب الكلام المضللة. وقد عبر عن هذه المسألة في مقدمة كتابه «المبادئ» بقوله: «إنني أميل على وجه العموم إلى الاعتقاد بأن القدر أكبر من تلك الصعاب التي شغلت الفلاسفة من قبل، والتي وقفت حجر عثرة في طريق المعرفة، إن لم يكن كل هذه الصعاب، ترجع برمتها إلينا. فنحن نبدأ بأن نثير الغبار، ثم نشكو من عدم قدرتنا على الرؤية».

أما كتاب باركلي الرئيسي الثاني «محاورات بين هيلاس وفيلونوس» فلا يقدم مادة جديدة للمناقشة، وإنما يكرر الآراء التي عبر عنها في أعماله السابقة، ولكن بإسلوب الحوار الذي هو أقرب إلى فهم القارئ.

إن نظرية الأفكار، كما عرضها لوك، تتعرض لعدد من الانتقادات. فإن كان الذهن لا يعرف سوى الانطباعات الحسية، فعندئذ يستحيل التمييز، كما أوضح باركلي، بين الصفات (أو الكيفيات) الأولية والصفات الثانوية. غير أن العرض النقدي المتكامل ينبغي أن يذهب أبعد حتى مما ذهب إليه باركلي، الذي كان لا يزال يسلم بوجود الأذهان. وهكذا كان هيوم هو الذي طور تجريبية لوك بحيث استخلص منها نتائجها المنطقية. وفي النهاية سنجد أن الإسراف في موقف الشك، الذي يتوصل إليه هيوم نتيجة لذلك، هو الذي يكشف الأخطاء في المسلمات الأصلية.

ولد ديفد هيوم (1711-1776) في إدنبره، حيث التحق بالجامعة في سن الثانية عشرة. وبعد أن درس برنامجا تقليديا في الآداب، ترك الجامعة ولما يبلغ السادسة عشرة، وحاول لفترة ما أن يدرس القانون. غير أن اهتماماته الأصلية كانت تكمن في الفلسفة التي قرر في النهاية أن يتخصص فيها.

وبعد أن انشغل هيوم في مشروع تجاري لفترة قصيرة، تخلى عنه بسرعة، وفي عام 1734 أبحر إلى فرنسا حيث أقام لمدة ثلاث سنوات. ولما كانت موارده محدودة، فقد اضطر إلى تكييف أسلوب حياته حسبما تمنحه إياه الأقدار من متع ضئيلة، وقد قبل هذه القيود برحابة صدر تامة، حتى يتفرغ كلية لأهدافه الفكرية.

وخلال إقامة هيوم في فرنسا، كتب أشهر مؤلفاته «دراسة في الطبيعة البشرية». فحين بلغ السادسة والعشرين كان قد أكمل الكتاب الذي أصبحت شهرة هيوم الفلسفية ترتكز عليه فيما بعد. وقد نشرت الدراسة في لندن بعد وقت قصير من عودة هيوم من سفره. ولكنها لاقت في البداية إخفاقا مدويا. والواقع أن الكتاب يحمل علامات تدل على صغر سن كاتبه، لا من حيث مضمونه الفلسفي وإنما من حيث لهجته الصريحة التي لا تخلو من الاندفاع. كذلك فإن رفضه للمبادئ الدينية السائدة، وهو رفض لم يحاول أن يخفيه، لم يساعد على إذاعة شهرته. ومن أجل أسباب كهذه أخفق هيوم، عام 1744، في الحصول على وظيفة أستاذ كرسي الفلسفة بجامعة أدنبره. وفي عام 1746 التحق بخدمة الجنرال سانت كلير، وذهب معه في العام التالي في بعثة دبلوماسية إلى النمسا وإيطاليا. وقد أتاحت له هذه المهام أن يدخر مبلغا من المال يسمح له بالتقاعد عام 1748، ومنذ ذلك الحين كرس حياته لعمله. وقد نشر خلال فترة تبلغ خمسة عشر عاما عددا من المؤلفات في نظرية المعرفة والأخلاق والسياسة، وتوجها جميعا بكتاب في «تاريخ إنجلترا» جلب له الشهرة والثروة معا. وفي عام 1763 ذهب مرة أخرى إلى فرنسا، بوصفه السكرتير الشخصي للسفير البريطاني هذه المرة. وبعد عامين أصبح أمينا للسفارة، وأصبح قائما بالأعمال عندما استدعي السفير إلى بلاده، إلى أن عين في وظيفة جديدة في وقت لاحق من العام نفسه. وفي عام 1766 عاد إلى بلاده وأصبح وكيلا لوزارة الخارجية، وظل يشغل هذا المركز لمدة عامين إلى أن تقاعد عام 1769 أما سنواته الأخيرة فقد قضاها في إدنبره.

يرى هيوم، كما ذكر في مقدمة «الدراسة»، أن كل بحث يحكمه ما يسميه علم الإنسان. فهو، على خلاف لوك وباركلي، لا يهتم فقط بتطهير الأرض، وإنما يضع في اعتباره المذهب الذي قد يكون من الممكن تشييده

فيما بعد. وهذا المذهب هو علم للإنسان. وتوحي محاولته تشييد مذهب جديد بأنه تأثر بالمذهب العقلي السائد في القارة الأوروبية، وذلك بسبب الصلات التي ربطت بينه وبين المفكرين الفرنسيين الذين ظلوا متأثرين بالمبادئ الديكارتية. وعلى أية حال فإن التطلع إلى إقامة علم للإنسان أدى بهيوم إلى البحث في الطبيعة البشرية بوجه عام، وكانت نقطة بدايته في ذلك هي البحث في نطاق قدرات الإنسان الذهنية والحدود التي لا تتعداها.

كان هيوم يقبل المبدأ الأساسي في نظرية الإحساس عند لوك، ولم يجد بناء على هذا الرأي صعوبة في نقد نظرية الذهن أو الذات عند باركلي. ذلك لأن كل ما لدينا وعي به في التجربة الحسية هو الانطباعات، وليس ثمة واحد من هذه الانطباعات يؤدي إلى ظهور فكرة الهوية الشخصية. والواقع أن باركلي ذاته كان يشك في أن معالجته للنفس بوصفها جوهرا قد ألحقت بمذهبه بطريقة مصطنعة، ولم يستطع أن يقبل إمكان أن تكون لدينا فكرة عنها، ومن ثم فقد تقدم بالرأي القائل إن لدينا «تصورا notion» عن النفس. غير إنه لم يشرح أبدا كنه هذه التصورات. ولكن أيا كان ما قاله، فإن هذا يؤدي في الواقع إلى هدم نظريته الخاصة في الأفكار.

إن حجج هيوم مبنية على عدد من المسلمات العامة التي تسري خلال نظريته في المعرفة بأسرها. فهو يتفق من حيث المبدأ مع نظرية الأفكار عند لوك، وإن كان المصطلح الذي استخدمه مختلفا. فهيوم يتحدث عن انطباعات وأفكار بوصفها تؤلف محتوى إدراكاتنا، وهو تمييز لا يناظر تقسيم لوك للأفكار إلى أفكار للإحساس وأفكار للانعكاس، وإنما يتقاطع مع هذا التصنيف.

والانطباع في رأي هيوم، قد يبدأ من التجربة الحسية، أو من أوجه نشاط كالذاكرة. وهو يذكر أن الانطباعات تنتج أفكارا تختلف عن التجربة الحسية في أنها أقل منها حيوية فالأفكار نسخ باهتة من الانطباعات التي لا بد أن تكون قد سبقتها في وقت ما في التجربة الحسية. وعلى أية حال فإن الذهن عندما يفكر يستخدم الأفكار الموجودة فيه. وهنا ينبغي أن يفهم لفظ «الفكرة idea» بالمعنى الإغريقي الحرفي للكلمة. فالتفكير في رأي هيوم تفكير بالصور، أو تخيل، (imagination) إذا استخدمنا لفظا لاتينيا كان في الأصل يدل على هذا المعنى نفسه. وهو يطلق على مجموع التجربة،

سواء في الإحساس وفي التخيل، اسم الإدراك preception.

هنا ينبغي علينا أن نلاحظ عدة نقاط هامة. فهيوم يسير في طريق لوك عندما يذهب إلى أن الانطباعات منفصلة ومتميزة بمعنى ما. وهكذا يرى هيوم أن من الممكن تفكيك تجربة معقدة إلى انطباعاتها البسيطة المكونة لها. ويترتب على ذلك أن الانطباعات هي أحجار البناء لكل تجربة، ومن ثم يمكن تصويرها على نحو منفصل. وفضلا عن ذلك فلما كانت الأفكار نسخا باهتة للانطباع، فإن كل ما يمكننا تصويره لأنفسنا في التفكير يمكن أن يكون موضوعا لتجربة ممكنة. كذلك نستطيع أن نستنتج من هذه الأسس نفسها أن ما لا يمكننا تخيله لا يمكن بالمثل تجربته. وهكذا فإن نطاق التخيل الممكن يمتد بقدر مدى التجربة الممكنة. وهذا أمر ينبغي أن نذكره جيدا إذا ما شئنا فهم حجج هيوم. ذلك لأنه يدعونا على الدوام إلى أن نحاول تخيل شيء أو آخر، وعندما يتصور أننا مثله لا نستطيع أن نفعل ذلك، يؤكد أن الشيء المفترض لا يمكن أن يكون موضوعا للتجربة. وهكذا فإن التجربة عنده تتألف من إدراكات متعاقبة.

وخارج هذا التعاقب، لا يمكننا أن نتصور أي ارتباط آخر بين الإدراكات. وهنا يكمن الفرق الأساسي بين مذهب ديكارت العقلي وتجريبية لوك وأتباعه. فالعقليون يرون أن هناك ارتباطات وثيقة بين الأشياء، وهي ارتباطات يمكن معرفتها. أما هيوم فينكر أن تكون هناك ارتباطات كهذه، أو على الأصح يذهب إلى أنها، حتى لو كانت موجودة، فمن المؤكد أننا لا نستطيع معرفتها. وكل ما يمكننا معرفته إنما هو تعاقبات للانطباعات أو الأفكار، ومن ثم فإن مجرد التفكير في مسألة وجود أو عدم وجود ارتباطات أخرى أعمق، إنما هو مضيعة للوقت.

في ضؤ هذه السمات العامة لنظرية المعرفة عند هيوم، نستطيع الآن أن ننظر بمزيد من الإمعان في الحجج الخاصة التي أتى بها لإثبات بعض المسائل الرئيسية في فلسفته. ولنبدأ بمسألة الهوية الشخصية، التي ناقشتها «الدراسة» عند نهاية الكتاب الأول، وعنوانه «في الفهم». يبدأ هيوم بالقول إن «هناك فلاسفة يتصورون أننا في كل لحظة واعون بوضوح بما نسميه «ذاتنا»، وأننا نشعر بوجودها واستمرارها في الوجود. وهم واثقون إلى حد يتجاوز شهادة البرهان العقلي، من هويتها وبساطتها الكاملة. غير أن التجربة

تثبت أن جميع الأسباب التي تساق للقول بأن الذات تكمن من وراء التجربة، لا تصمد أمام النقد، ولكن من سوء الحظ أن كل هذه التأكيدات القاطعة تتعارض مع نفس التجربة التي يستندون إلى شهادتها. إذ ما هو الانطباع الذي يمكن أن تستمد منه هذه الفكرة؟» ويبين لنا هيوم أنه لا يمكن أن يوجد انطباع كهذا، ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك فكرة للذات.

وهناك صعوبة أخرى هي أننا لا نستطيع أن نرى كيف ترتبط إدراكاتنا الجزئية بالذات. وهنا يلجأ هيوم إلى طريقته المميزة في تقديم الحجج، فيقول عن الإدراكات «إن هذه كلها تختلف فيما بينها، ويمكن بحثها مستقلة، كما يمكن وجودها مستقلة، ولا حاجة بها إلى أي شيء يدعم وجودها. فعلى أي نحو إذن تنتمي إلى الذات وكيف ترتبط بها؟ إنني من جانبي، عندما أتعمق إلى أقصى حد فيما أسميه «ذاتي»، أصادف على الدوام إدراكا معينا من هذا النوع أو ذاك، إدراكا للحرارة أو البرودة، للنور أو الظل، للحب أو الكراهية، للألم أو اللذة. ولكن يستحيل عين في أي وقت أن أمسك «بذاتي» هذه بغير إدراك أو أن ألاحظ أي شيء ما عدا الإدراك». ثم يضيف بعد قليل: «لو اعتقد أي شخص بناء على تفكير جاد نزيه، أن لديه فكرة مختلفة عن «ذاته»، فلا مناص لي من الاعتراف بأنني لا أستطيع التفاهم معه أبعد من ذلك. وكل ما يمكنني أن أقوله هو أنه قد يكون على حق مثلي، وأننا مختلفان اختلافا أساسيا في هذه النقطة»، ولكن من الواضح أنه ينظر إلى أمثال هؤلاء الناس على أنهم مرضى، ويواصل كلامه قائلا: «إنني لأتجاسر وأؤكد، فيما يتعلق ببقية البشر، أنهم ليسوا إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة، التي تتعاقب بعضها وراء بعض بسرعة لا يمكن تصورها، وتظل في صيرورة أو حركة دائمة.»

«إن الذهن نوع من المسرح الذي تظهر فيه إدراكات عديدة على التعاقب». ولكنه يعود فيجعل هذا التشبيه مشروطا: «إن التشبيه بالمسرح ينبغي ألا يضللنا. فما يؤلف الذهن هو الإدراكات المتعاقبة وحدها، وليست لدينا أدنى فكرة عن المكان الذي تعرض فيه هذه المناظر، أو المواد التي تتألف منها». أما سبب الاعتقاد الباطل لدى الناس بالهوية الشخصية، فهو إننا نميل إلى الخلط بين الأفكار المتعاقبة وبين فكرة الهوية التي نكونها عن شيء يظل على ما هو عليه طوال فترة من الزمن. وهذا يؤدي بنا إلى فكرة

«النفس» و «الذات» و «الجوهر»، من أجل إخفاء التنوع الذي يوجد بالفعل في تجاربنا المتعاقبة. «وهكذا فإن الجدل الذي يدور حول الهوية ليس جدلا حول الألفاظ فحسب. ذلك لأننا عندما نعزو الهوية، بمعنى غير صحيح، إلى موضوعات متنوعة أو متقطعة، لا يكون الخطأ الذي نرتكبه خطأ في التعبير فحسب، بل يكون مصحوبا في العادة باعتقاد بشيء وهمي، إما ثابت غير متقطع، وإما غامض يستحيل تفسيره - أو يكون على الأقل مصحوبا باستعداد لتقبل مثل هذه الأوهام.» ثم ينتقل هيوم ليبين كيف يعمل هذا الاستعداد، ويقدم من خلال علم النفس الترابطي تفسيرا للطريقة التي تطرأ بها على أذهاننا تلك الفكرة التي نعتقد أنها فكرة الهوية الشخصية.

وسوف نعود بعد قليل إلى مبدأ الترابط، أما التجاؤنا إلى اقتباس نصوص مطولة من هيوم، فيكفينا عذرا فيه رشاقة أسلوبه-هذا فضلا عن أنه ليس ثمة طريقة أفضل وأوضح لمعرض المشكلة من طريقة هيوم ذاته. والواقع أن هذا الوضوح ذاته قد استن سنة حميدة في الكتابة الفلسفية في بريطانيا، وإن كان من الجائز أن أحدا لم يستطع أن يجاري هيوم في كمال أسلوبه.

أما المسالة الثانية التي يتعين علينا بحثها فهي نظرية العلية عند هيوم. فالعقليون يرون أن الرابطة بين العلة والمعلول سمة كامنة في طبيعة الأشياء. مثال ذلك ما رأيناه عند إسبينوزا من اعتقاده بأن من الممكن، إذا ما تأملنا الأشياء بقدر كاف من الرحابة والأتساع، أن نثبت بطريقة استنباطية أن كل الظواهر ينبغي أن تكون على ما هي عليه، وإن كان من المعترف به عادة أن الله وحده هو القادر على رؤية الأشياء من هذا المنظور. أما في نظرية هيوم فإن مثل هذه الروابط السببية لا يمكن معرفتها، وذلك لسبب مشابه جدا لذلك الذي قدمناه عند نقد فكرة الهوية الشخصية. أما مصدر نظرتنا الباطلة إلى طبيعة هذه الرابطة فيكمن في استعدادنا لأن ننسب الارتباط الضروري للأطراف التي تكون تعاقبات معينة من الأفكار.

على أن الأفكار تتجمع بالترابط القائم على ثلاث علاقات، هي التشابه resemblance والتجاور contiguity في المكان والزمان، والعلة والمعلول. وهو يطلق على هذه العلاقات اسم العلاقات الفلسفية، لأنها تقوم بدور في المقارنة بين الأفكار. وهي تناظر في نواح معينة أفكار الانعكاس عند لوك،

التي تنشا كما رأينا عندما يقارن العقل بين محتوياته الخاصة. ويمكن القول إن التشابه يتدخل بقدر ما في جميع حالات العلاقات الفلسفية، ما دامت المقارنة بدونه مستحيلة. ويميز هيوم بين سبعة أنواع من هذه العلاقات: التشابه، والهوية، وعلاقات الزمان والمكان، والعلاقات العددية، ودرجات الكيف، والتضاد، والعلية. ومن بين هذه الأنواع يختار بوجه خاص الهوية، وعلاقات المكان والزمان، والعلية، بعد أن أثبت أن الأنواع الأربعة الأخرى تعتمد فقط على الأفكار التي تحدث المقارنة بينها. مثال ذلك أن العلاقات العددية في شكل هندسي معين تعتمد فقط على فكرة ذلك الشكل. وهذه العلاقات الأربعة هي التي توصف بأنها تؤدي إلى معرفة ويقين. أما في حالة الهوية والعلاقات المكانية الزمانية، والعلية، فإننا في الحالات التي لا نستطيع فيها أن نقوم باستدلالات تجريدية، يتعين علينا أن نعتمد على التجربة الحسية. والعلية هي الوحيدة من بين هذه العلاقات، التي لها وظيفة حقيقية في الاستدلال، ما دامت الأخريان تعتمدان عليها. فلا بد من الاستدلال على هوية موضوع ما بناء على مبدأ سببي ما، وكذلك الحال في العلاقات المكانية الزمانية. ومن الجدير بالملاحظة هنا أن هيوم كان في كثير من الأحيان ينزلق سهوا إلى أساليب الحديث العادية عن الأشياء، في الوقت الذي كانت دواعي الدقة تحتم عليه فيه أن يقتصر في نظريته على الحديث عن الأفكار فحسب.

ويقدم هيوم بعد ذلك تفسيرا نفسيا للطريقة التي نتوصل بها إلى علاقة العلية من التجربة. فالارتباط المتكرر لموضوعين من نوع معين في الإدراك الحسي يكون عادة ذهنية تؤدي بنا إلى الربط بين الفكرتين اللتين تنتجهما الانطباعات. وعندما تبلغ هذه العادة حدا كافيا من القوة، فإن مجرد ظهور موضوع واحد في الحس يستدعي في الذهن ترابط الفكرتين. فليس في هذا شيء حتمي أو ضروري، وإنما العلية، حسب تعبيره، عادة ذهنية.

على أن معالجة هيوم ليست متسقة كل الاتساق. ذلك لأننا قد رأينا من قبل أن الترابط ذاته يوصف بأنه ناشئ عن العلية، على حين أن العلية هنا تفسر من خلال الترابط. ومع ذلك فإن مبدأ الترابط، من حيث هو تفسير لطريقة تولد العادات الذهنية، أداة مفيدة للتفسير السيكولوجي، ما زال

لها تأثيرها الهام. أما بالنسبة إلى هيوم ذاته، فليس من حقه في الواقع الكلام عن عادات أو استعدادات ذهنية، أو على الأقل ليس من حقه الكلام عن تكوينها. ذلك لأنه في اللحظات التي كان فيها يلتزم الدقة الكاملة، كان يصف الذهن، كما رأينا، بأنه مجرد تعاقب للإدراكات. وهكذا لا يوجد شيء يمكنه تنمية عادات، كما لا ينفع القول أن تعاقبات الإدراكات تؤدي واقعيا إلى تطوير أنماط معينة، ما دام التعبير ذاته، حتى في صورته المجردة، ينم عن غموض، ما لم يكن في وسعنا، على نحو ما، أن نجعل ذلك التطوير يبدو أكثر من مجرد صدفة موفقة.

إن من الواضح قطعا أن ضرورة الارتباط بين العلة والمعلول، كما يطالب بها العقليون، لا يمكن أن تستخلص من نظرية المعرفة عند هيوم. ذلك لأننا مهما صادفنا من تجمعات دائمة ومنتظمة، لن نستطيع أن نقول في أية مرحلة أن انطباع الضرورة قد أضيف إلى تعاقبات الانطباعات. وهكذا يستحيل قيام فكرة عن الضرورة. ولكن لما كان بعض الناس عقليين، وميالين إلى الرأي المخالف، فلا بد أن تكون هناك آلية نفسية معينة هي التي تضللهم. وهنا بالضبط يأتي دور العادات الذهنية. فالتجربة تعودنا على أن نرى النتائج تترتب على أسبابها العديدة، بحيث ننقاد في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأن الأمر لا بد أن يكون كذلك. ولكن هذه الخطوة الأخيرة هي التي يستحيل تبريرها إذا ما قبلنا مذهب هيوم التجريبي.

ويختم هيوم مناقشته للعلية بوضع «قواعد نحكم بها على العلل والمعلومات». وهو هنا يستبق بمائة عام قواعد الاستقراء عند جون إستورت مل. ولكن هيوم يستعيد، قبل عرض هذه القواعد، بعضا من السمات الرئيسية للعلية. فهو يقول: «إن أي شيء يمكنه أن ينتج أي شيء» وبذلك يذكرنا بعدم وجود ما يسمى بالارتباط. أما القواعد ذاتها فعددها ثمانية. أولها تنص على أن «العلة والمعلول ينبغي أن يكونا متجاورين في المكان والزمان». والثانية هي أن «السبب يجب أن يسبق النتيجة». والثالثة هي أن من الضروري وجود تلازم دائم بين السبب والنتيجة. وتلى ذلك عدة قواعد فيها استباق لقوانين مل. ففي القاعدة الرابعة، يقول إن السبب الواحد ينتج دائما نتيجة واحدة، وهو مبدأ يقول هيوم إننا نستمده من التجربة. وتترتب على ذلك القاعدة الخامسة، التي تقول إنه حيثما يكون لأسباب

متعددة نتيجة واحدة، لا بد أن يحدث ذلك عن طريق شيء مشترك بين هذه الأسباب جميعا. وبالمثل نستدل على القاعدة السادسة التي تقول أن الاختلاف في النتيجة يكشف عن اختلاف في السبب. أما القاعدتان الأخيرتان فلا داعي لذكرهما هنا.

إن النتيجة التي يؤدي إليها بحث هيوم للمعرفة هي موقف الشك. ولقد رأينا من قبل أن شكاكي العصور القديمة كانوا معارضين لأصحاب المذاهب الميتافيزيقية. على أن لفظ «الشكاك» لا ينبغي أن يفهم بالمعنى الشعبي الذي اكتسبه منذ ذلك الحين، والذي يوحي بنوع من التردد المزمن. فاللفظ اليوناني الأصلي يعني ببساطة شخصا يبحث بعناية ودقة. فعلى حين أن أصحاب المذاهب كانوا يشعرون بأنهم وجدوا إجاباتهم، كان الشكاك أقل تأكدا، ومن ثم فقد واصلوا البحث. ولكن بمضي الوقت أصبح الاسم الذي يعرفون به يدل على افتقارهم إلى الثقة، أكثر مما يدل على استمرارهم في البحث. وبهذا المعنى كانت فلسفة هيوم شكاكة. ذلك لأنه، كالشكاك، توصل إلى النتيجة القائلة إن هناك أشياء معينة نأخذها في حياتنا اليومية قضية مسلما بها، بينما لا يمكن تبريرها على أي نحو. وبالطبع ينبغي ألا يتخيل المرء أن الشكاك عاجز عن أن يتخذ موقفا محددا إزاء المشكل الجارية التي تواجهه خلال مسار الحياة اليومية. ولذا فإن هيوم، بعد أن عرض موقف الشك، صرح بوضوح قاطع بأن هذا لا يؤدي إلى الوقوف في وجه أعمال المرء العادية: «لو سئلت هنا عما إذا كنت أوافق بصدق على هذه الحجة، التي يبدو إنني أجهد نفسي من أجل دعمها، وعما إذا كنت بحق واحدا من هؤلاء الشكاكين الذين يرون أن كل شيء غير مؤكد، وأن حكمنا على أي شيء لا يتسم بأي قدر من الحقيقة أو البطلان، لأجبت أن هذا السؤال لغو في صميمه، وأنني لم أكن أبدا أقول بهذا الرأي بإخلاص وثبات، ولا كان أي شخص آخر يقول به. فقد حتمت علينا الطبيعة، بحكم ضرورة مطلقة وقاهرة، أن نصدر أحكاما مثلما نتنفس ونشعر... أما ذلك الذي يجهد نفسه من أجل تفنيد أخطاء هذا الشك الكامل، فإنه في الواقع قد دخل في نزاع ليس له فيه معارض...».

أما عن نظرية الأفكار التي عرضها لوك، فإن تطوير هيوم لها يبين بجلاء تام إلى أين تؤدي مثل هذه النظرية في النهاية. ذلك لأن المرء لا

يستطيع أن يسير في هذا الطريق أبعد من ذلك. أما إذا كان المرء يعتقد إننا عندما نتحدث عادة عن العلية لا نعني ما يقول هيوم إننا نعنيه أو ينبغي أن نعنيه، فعندئذ يكون من الضروري البدء من جديد. فمن الواضح تماما أنه لا العلماء ولا الإنسان العادي ينظرون إلى العلية على أساس أنها تلازم دائم فحسب. أما رد هيوم على هذا فهو أنهم جميعا على خطأ إذا كانوا يقصدون شيئا آخر. ولكن ربما كان هيوم يستبعد موقف العقليين باستخفاف زائد عن الحد. ذلك لأن المذهب العقلي يصف على نحو أفضل بكثير ما يقوم به العالم، وهذا ما اتضح لنا في حالة إسبينوزا. إن هدف العلم هو عرض العلاقات السببية من خلال نسق استنباطي تلزم فيه النتائج عن الأسباب مثلما تلزم نتيجة البرهان الصحيح عن مقدماته، أي أنها تلزم بالضرورة. ولكن نقد هيوم يظل صحيحا بالنسبة إلى المقدمات ذاتها. فلا بد أن نظل نلتزم موقفا فاحصا، أو شكاكا، من هذه المقدمات.

لقد ذكرنا من قبل أن اهتمام هيوم الأول يتركز في علم الإنسان. وهنا يؤدي موقف الشك إلى تغيير جذري في ميداني الأخلاق والدين. ذلك لأننا، ما أن نثبت عدم قدرتنا على معرفة الارتباطات الضرورية، حتى تتهاوى قوة الأوامر الأخلاقية بدورها، وذلك على الأقل إذا كان من المرغوب فيه تبرير المبادئ الأخلاقية بحجج عقلية. فهنا يصبح أساس الأخلاق مماثلا في ضعفه للسببية ذاتها عند هيوم. ولكن هيوم نفسه يعترف بأن هذا سيجعلنا، من الوجهة العملية، أحرارا في اتخاذ أي رأي نشاء، حتى لو لم يكن في وسعنا تبريره.

3 عصر التنوير و الرومانتيكية

كان من أبرز سمات الحركة التجريبية الإنجليزية، موقفها الذي كان في عمومه متسامحا، تجاه أولئك الذين يتبعون اتجاهات فكرية مخالفة. وهكذا أكد لوك أن التسامح ينبغي أن يمتد بلا تمييز، حتى إلى الكاثوليك.[1] وعلى الرغم من أن هيوم لم يكن يتمسك بالدين عامة، وكان يستخف بالكاثوليكية الرومانية بوجه خاص، فقد كان معارضا لتلك الحماسة التي هي شرط ضروري للقمع. وقد أصبح هذا الموقف المستنير في عمومه ممثلا للمناخ العقلي للعصر، واكتسب خلال القرن الثامن عشر موطئ قدم في فرنسا أولا، ثم في ألمانيا. والواقع أن حركة التنوير Enlightenment (أو Aufklarung كما أصبح يسميها الألمان فيما بعد) لم تكن مرتبطة ارتباطا دائما بأية مدرسة فلسفية معينة، وإنما كانت نتيجة الصراعات الدينية الدموية غير الحاسمة التي شهدها القرنان السادس عشر والسابع عشر. فمبدأ التسامح الديني كان، كما رأينا، مستحبا عند لوك بقدر ما كان عند إسبينوزا. وفي الوقت ذاته كان لهذا الموقف الجديد في مسائل الإيمان نتائج سياسية بعيدة المدى. ذلك لأنه كان لا بد أن يقف في وجه السلطة الجامحة في أي ميدان.

فحقوق الملوك الإلهية لا تتمشى مع التعبير الحر عن الآراء حول الدين. وكان الصراع الديني قد بلغ ذروته في إنجلترا قبل نهاية القرن السابع عشر. وبالرغم من أن الدستور الذي انبثق عنه لم يكن ديمقراطيا، فإنه كان متحررا من بعض التطرفات السيئة التي كانت تميز حكم النبلاء ذوي الامتيازات في البلاد الأخرى. ومن هنا لم يكن من المتوقع حدوث قلاقل عنيفة. أما في فرنسا فكان الوضع مختلفا. فهناك بذلت قوى التنوير جهودا كبيرة من أجل تمهيد الأرض لثورة 1789. وفي ألمانيا ظل التنوير مسألة إحياء ثقافي إلى حد بعيد. فمنذ حروب الأعوام الثلاثين، التي ظلت ألمانيا فترة طويلة تضمد جراحها بالتدريج، كانت ألمانيا خاضعة للسيطرة الثقافية لفرنسا. ولم يبدأ الألمان في التحرر من خضوعهم للثقافة الفرنسية إلا بعد ظهور بروسيا في عهد فردريك الأكبر، وإحياء الآداب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

ولقد كانت حركة التنوير مرتبطة أيضا بانتشار المعرفة العلمية. فعلى حين كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة ارتكازا إلى سلطة أرسطو والكنيسة، أصبح الاتجاه الجديد هو الإقتداء بآراء العلماء. وكما أن البروتستانتية قد طرحت، في الميدان الديني، الفكرة القائلة إن كل شخص ينبغي أن يتصرف حسب تقديره هو، فكذلك أصبح من واجب الناس الآن، في الميدان العلمي، أن يتطلعوا إلى الطبيعة بأنفسهم، بدلا من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية. وهكذا بدأت كشوف العلم تغير وجه الحياة في أوروبا الغربية.

وعلى حين أن الثورة الفرنسية سحقت النظام القديم، آخر الأمر، في فرنسا، فإن ألمانيا كانت خاضعة طوال معظم سنوات القرن الثامن عشر، لمستبدين «عادلين». كانت حرية الرأي مكفولة بقدر ما، وإن كانت قد اعترضتها معوقات كثيرة. وعلى الرغم من كل ما كانت تتسم به بروسيا من طبيعة عسكرية، فإنها ربما كانت تمثل أفضل حالة لبلد بدأ يظهر فيه شكل من أشكال الليبرالية، في الميدان الثقافي على الأقل. فقد كان فردريك الأكبر يصف نفسه بأنه الخادم الأول للدولة، وسمح لكل شخص بحرية البحث عن الخلاص لنفسه على طريقته الخاصة، داخل حدود الدولة.

لقد كان عصر التنوير في جوهره عودة إلى تقدير النشاط العقلي

المستقل، تستهدف - بالمعنى الحرفي - نشر النور حيث كان الظلام يسود من قبل. ومن الجائز أن الناس كانوا يسعون إلى نشر هذا النور مدفوعين بروح من التفاني والحماس، غير أن سعيهم هذا لم يكن يمثل أسلوبا في الحياة يرتكز على الانفعالات العارمة. ومع ذلك فقد بدأ يظهر عندئذ تأثير قوة مضادة: هو القوة العاتية للرومانتيكية.

إن بين الحركة الرومانتيكية وحركة التنوير علاقة تذكرنا في نواح معينة بالنظرة الديونيزية في مقابل الأبولونية. فجذورها ترجع إلى ذلك التصور المصطبغ بصبغة مثالية، والذي كونه عصر النهضة عن اليونان القديمة. وقد تطورت الحركة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر بحيث أصبحت عبادة للانفعالات، وكانت في هذا التطور تمثل رد فعل على الموضوعية الباردة المترفعة لدى المفكرين العقليين. وبينما كان الفكر السياسي لدى العقليين يسعى، منذ أيام هبز، إلى إقرار الاستقرار الاجتماعي والسياسي والمحافظة عليه، فقد كان الرومانتكيون يفضلون العيش في خطر، ومن هنا أخذوا يبحثون عن المغامرات بدلا من السعي إلى الأمان، واحتقروا الراحة والسلامة على أساس أنها تحط من قدر الإنسان، ورأوا نظريا على الأقل، أن الحياة المعرضة للخطر هي الأسمى. وهكذا انبثقت الفكرة المصطبغة بالصبغة المثالية، فكرة الفلاح الفقير الذي يحيا حياة شظف من جهده الذي يبذله في قطعة أرضه الصغيرة، ولكنه يعوض عن هذا بأن يعيش حرا، ويظل بمنأى عن فساد حضارة المدن. لقد كانوا يولون قيمة خاصة للاحتفاظ بالصلة الوثيقة مع الطبيعة، وكان نوع الفقر الذي يتحمسون له ريفيا في جوهره. أما حركة التصنيع فكانت لعنة في نظر الرومانتيكيين الأوائل، ولقد كانوا في ذلك على حق لأن الثورة الصناعية جلبت الكثير من القبح، على المستويين الاجتماعي والمادي. ولكن في العقود التالية ظهر نظرة رومانتيكية إلى الطبقة العاملة الصناعية، بتأثير الماركسية. ومنذ ذلك الحين تمت الاستجابة للكثير مما كان يشكو منه العمال الصناعيون، ومع ذلك فإن النظرة الرومانتيكية إلى «العامل» ما زالت سائدة في السياسة.

وقد ارتبط بالحركة الرومانتيكية إحياء للروح القومية. ولنذكر في هذا الصدد أن الجهود العقلية الكبرى في العلم والفلسفة كانت في صميمها بعيدة عن المشاعر القومية، كما كانت حركة التنوير قوة لا تعرف حدودا

سياسية، حتى على الرغم من أنها لم تستطع أن تزدهر، في بلاد مثل إيطاليا وإسبانيا، جنبا إلى جنب مع الكاثوليكية. أما الرومانتيكية فقد عملت على تقوية الفوارق القومية وساعدت على ظهور تصورات صوفية للوطنية. ولقد كانت هذه إحدى النتائج غير المتوقعة التي ترتبت على كتاب «التنين» لهبز. إذ أصبحت الأمة تعد شخصا على نطاق أوسع، يملك نوعا من الإرادة الخاصة به. هذا الشعور القومي الجديد أصبحت له السيطرة على القوى التي أشعلت ثورة 1789. أما إنجلترا، التي كانت تملك، لحسن حظها، حدودا طبيعية، فكانت قد اكتسبت الحس القومي في ظروف أهدأ بكثير، وبدا أن مركزها وسط الظروف العامة للعالم منيع لا يمكن مهاجمته. وفي مقابل ذلك فإن الجمهورية الفرنسية الفتية، التي كان يتربص بها حكام معادون من كل الجوانب، لم يكن في وسعها أن تنمي في داخلها مثل هذا الاقتناع التلقائي بهويتها. أما في حالة الألمان فقد كان مثل هذا الاقتناع أصعب حتى من ذلك، لا سيما بعد أن احتلت جيوش نابليون الإمبراطورية أراضيهم. وعندما نشبت حروب التحرير في عام 1813، كانت تستلهم فورة عارمة من الحس الوطني، وأصبحت بروسيا هي النقطة التي تتجمع عندها الأماني القومية الألمانية. ومن الطريف أن نلاحظ أن بعضا من الشعراء الألمان العظام قد تنبأوا بأن هذا أمر قد يجلب المتاعب في المستقبل.[2]

لقد ازدرى الرومانتيكيون كل ما له علاقة بالمنفعة، وارتكزوا في كل شيء على المعايير الجمالية. وهذا ينطبق على آرائهم في السلوك والأخلاق، وكذلك في المسائل الاقتصادية، إن كانت هذه المسائل قد طافت بفكرهم. وفيما يتعلق بأوجه الجمال في الطبيعة، كان ميلهم يتجه إلى الجمال العنيف والمترفع. وقد بدت لهم حياة الطبقة الوسطى مملة مقيدة بأعراف خانقة. والحق أنهم كانوا في هذا الرأي على حق. وإذا كنا قد أصبحنا اليوم أكثر تسامحا بالنسبة إلى هذه القيود، فإن من أهم أسباب ذلك تمرد الرومانتيكيين الذين تحدوا أعراف عصرهم.

ويمكن القول إن الرومانتيكية قد مارست تأثيرها من الوجهة الفلسفية، في اتجاهين متعارضين. فهناك أولا التأكيد المفرط للعقل، ومعه الأمل الهادئ في أننا لو أعملنا عقلنا بمزيد من القوة في المشكلات التي تواجهنا، لحلت كافة صعوباتنا إلى الأبد. هذا النوع من العقلانية الرومانتيكية، الذي

لم يكن يعرفه مفكرو القرن السابع عشر، يظهر في أعمال المثاليين الألمان، وبعدهم في فلسفة ماركس. كذلك يظهر تأثيره لدى النفعيين، وذلك في افتراضهم أن الإنسان، بالمعنى المجرد، قابل للتشكل إلى غير حد عن طريق التعليم، وهو أمر واضح البطلان. والواقع أن الأفكار الطوباوية بوجه عام، سواء أكانت ثقافية خالصة أم منتمية إلى الميدان الاجتماعي، إنما هي نواتج تمثل العقلانية الرومانتيكية خير تمثيل. ومع ذلك فقد أدت الحركة الرومانتيكية ذاتها إلى الإقلال من قدر العقل. ويمكن القول إن هذا الموقف اللا عقلي، الذي ربما كانت الوجودية أشهر مظاهره، هو في جوانب معينة تمرد على العدوان المتزايد الذي كان يمارسه المجتمع الصناعي على الفرد.

كان أشد مؤيدي الرومانتيكية تحمسا هم الشعراء، فربما كانت أشهر شخصية رومانتيكية هي شخصية بايرون، إذ نجد فيه كل العناصر التي يؤدي امتزاجها إلى تكوين رومانتيكي بالمعنى الكامل. ففيه نجد التمرد، والتحدي، واحتقار الأعراف السائدة، والتهور والمسلك النبيل. ويمكن القول إن الموت في مستنقعات ميسولونجي Missolonghi دفاعا عن قضية الحرية عند اليونانيين، إنما هو أعظم تعبير رومانتيكي على مر التاريخ. ولقد مارس بايرون تأثيره على الشعر الرومانتيكي اللاحق في ألمانيا وفرنسا. كما أن الشاعر الروسي ليرمونتوف Lermontov وصف نفسه صراحة بأنه تلميذه. كذلك كان لإيطاليا شاعرها الرومانتيكي العظيم، وهو ليوباردي Leopardi الذي تعكس أعماله حالة القمع اليائسة التي كانت تعاني منها إيطاليا في مطلع القرن التاسع عشر.

إن الأثر البارز الذي خلفه عصر التنوير في القرن الثامن عشر هو «الموسوعة» العظيمة التي أعدتها مجموعة من الكتاب والعلماء في فرنسا. فقد أدار هؤلاء الرجال ظهورهم، بوعي تام، لتعاليم رجال الدين والفلاسفة الميتافيزيقينن، ورأوا في العلم القوة الدافعة الجديدة في الميدان العقلي. وهكذا جمعوا في عمل ضخم كل المعرفة العلمية المتاحة في عصرهم، لا بوصفها سجلا مرتبا ترتيبا أبجديا فحسب، بل من حيث هي وصف للطريقة العلمية في التعامل مع العالم، وكانوا يأملون أن ينتجوا بهذا العمل أداة فعالة في الصراع ضد جهالة السلطة القائمة. وقد أسهم في هذه المهمة معظم الشخصيات الأدبية والعلمية في القرن الثامن عشر، ومن هؤلاء

اثنان يستحقان تنويها خاصا. أولهما دالمبير (1717- 1783) D'Alembert الذي ربما جاء أكبر قدر من شهرته نتيجة لكونه عالما رياضيا، وهناك مبدأ أساسي في الميكانيكا النظرية يطلق عليه اسمه. ولكنه كان في الواقع ذا اهتمامات فلسفية وأدبية واسعة. ومن بين إسهاماته كتابته لمقدمة الموسوعة. أما الرجل الذي كان يحمل على أكتافه العبء الأكبر في القيام بمسؤوليات تحريرها فهو ديدرو Diderot (1713 - 1784)، الذي كتب في موضوعات متعددة، وكان يرفض كل الأشكال التقليدية للعقيدة.

على أن الموسوعة لم تكن عملا معاديا للدين بالمعنى الأوسع. فقد كان رأي ديدرو قريب الشبه بمذهب شمول الألوهية Pantheism عند إسبينوزا. كما أن فولتير (1694- 1778)، الذي أسهم بدور كبير في ذلك العمل الضخم، قال إنه لو لم يكن يوجد إله لوجب علينا أن نبتدعه. وبطبيعة الحال فقد كان يعارض بشدة مسيحية المؤسسة الدينية الرسمية، ولكنه كان يؤمن بوجود قوة خارقة للطبيعة، يحقق الناس غاياتها لو أنهم عاشوا حياة خيرة. وتلك في الواقع صورة من صور مذهب بيلاجيوس Pelagianism[3] خالية من كافة الارتباطات التقليدية. وفي الوقت ذاته يسخر من رأي ليبنتس القائل إن عالمنا أحسن عالم ممكن، إذ اعترف بالشر بوصفه شيئا إيجابيا ينبغي محاربته. ومن هنا كان صراعه المرير والشرس ضد الأشكال التقليدية للعقيدة.

على أن الماديين الفرنسيين كانوا أشد تطرفا بكثير في رفضهم لعقيدتهم. ولقد كان مذهبهم تطويرا لنظرية الجوهر كما قال بها ديكارت. فلقد رأينا كيف يؤدي «مذهب المناسبة Occasionalism» إلى الاستغناء واقعيا عن دراسة الذهن إلى جانب المادة. فما دام العالم الذهني والعالم المادي يعملان بطريقة متوازية تماما، ففي وسعنا الاستغناء عن أي منهما. ونستطيع أن نجد أفضل عرض للنظرية المادية في كتاب لامتري Lamettrie «الإنسان الآلة L'homme machine» الذي رفض فيه ثنائية ديكارت، واحتفظ بجوهر واحد فقط، هو المادة. غير أن هذه المادة ليست جامدة بالمعنى الذي كانت تقول به النظريات الآلية القديمة، بل إن من سمات المادة في ذاتها أنها ينبغي أن تكون في حركة. وليس ثمة حاجة إلى محرك أول، كما أن افتراض أي إله هو، حسب التعبير الذي سيقول به لابلاس فيما بعد، افتراض غير ضروري.

وتبعا لهذا الرأي تكون القدرة الذهنية وظيفة من وظائف العالم المادي. والواقع أن لهذه النظرية علاقة ما بتصور ليبنتس للمونادات، على الرغم من أنها لم تقل إلا بجوهر واحد في مقابل لا نهائية المونادات. ومع ذلك فإن القول بأن المونادات «نفوس» يشبه إلى حد ما الفكرة القائلة إن للمادة أحيانا، وظيفة شبه عقلية. ولنذكر في هذا الصدد أن هذا هو المصدر الذي استمد منه ماركس النظرية القائلة إن العقل ناتج من نواتج التنظيم الجسمي العضوي.

وعلى أساس هذه النظرية اتخذ هؤلاء الماديون مواقف مستقلة تماما عن الدين، الذي رأوا أن طريقة نشره تحمل أخطارا يشجع عليها الحكام والقساوسة تحقيقا لمصالحهم الخاصة، ما دام من الأسهل لهم أن يتحكموا في الجهلاء. وفي هذا أيضا كان ماركس مدينا للماديين عندما تحدث عن الدين بوصفه أفيونا للشعب. ولقد كان الهدف من حملة الماديين على التفكير الديني والميتافيزيقي هو دعوة الناس إلى طريق العلم والعقل الذي يمكن أن يؤدي إلى إقامة شكل من أشكال الفردوس على الأرض. وهم في ذلك يشتركون مع «الموسوعيين»، كما أن الاشتراكية الطوباوية عند ماركس تستلهم هذه الأفكار أيضا. ولكن يمكن القول إن الجميع كانوا في هذه الناحية ضحايا لوهم رومانتيكي. ومع الاعتراف بصحة الرأي القائل إن اتخاذ موقف مستنير من الحياة ومشاكلها يقدم إلينا عونا هائلا في سعينا إلى إيجاد حلول مناسبة نتغلب بها على صعوباتنا، فمن الواضح أن الحلول النهائية الدائمة لكافة المشكلات لا يمكن أن تنتمي إلى هذا العالم.

لقد كان ما حرص هؤلاء المفكرون جميعا على تأكيده هو أولوية العقل. ولكن بعد الثورة الفرنسية التي زعزعت أركان العقيدة السائدة، اخترع الناس «كائنا أسمى»، كان يخصص للاحتفال به يوم معين. وكان ذلك في جوهره تأليها للعقل. وفي الوقت نفسه لم تبد الثورة احتراما كبيرا للعقل في مسائل معينة أخرى. فقد حوكم لافوازييه، مؤسس الكيمياء الحديثة أمام محكمة ثورية في عهد الإرهاب، وكان قد اقترح قبل ذلك إصلاحات ضريبية مفيدة عندما كان مشرفا على شئون الزراعة. ولكن مجرد شغله منصبا في «النظام القديم» جعلهم يتهمونه بارتكاب جرائم ضد الشعب. وحين قيل للمحكمة أنه من أعظم العلماء، ردت بأن الجمهورية لا حاجة بها

إلى العلماء. وهكذا قطعت رأسه بالمقصلة.

إن الموسوعة هي، في نواح معينة، رمز لعصر التنوير في القرن الثامن عشر، وفيها ينصب الاهتمام على المناقشة العقلية الهادئة، بينما الهدف منها هو تحقيق مستقبل جديد أكثر سعادة للبشر. ولكن في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الموسوعة نمت حركة رومانتيكية معادية للعقل، كان من أبرز ممثليها جان جاك روسو (1712-1778). ولم يكن روسو فيلسوفا بالمعنى الدقيق، إذا جاز لنا أن نستثني أعماله في ميدان النظرية السياسية والتربية، وهي الأعمال التي كان لها، بالإضافة إلى سائر جوانب نشاطه الأدبي الواسع، تأثير كبير في الحركة الرومانتيكية فيما بعد.

ويقدم إلينا روسو سجلا لحياته الخاصة في كتاب «الاعترافات»، وإن كانت القصة التي يرويها قد شوهت إلى حد ما بفعل المبالغات الشاعرية. وقد ولد روسو في جنيف، لأسرة كالفينية، ومات والداه وهو في سن مبكرة فربى على يد إحدى عماته. وبعد أن ترك المدرسة في الثانية عشرة جرب العمل في عدة مهن مختلفة، ولكن لم ترق له واحدة منها. وفي السادسة عشرة رحل عن بيته هاربا، وفي تورينو اعتنق الكاثوليكية لأسباب مصلحية، وظل يعتنقها بعض الوقت، ثم التحق بخدمة إحدى السيدات الشهيرات، ولكنه وجد نفسه مرة أخرى على قارعة الطريق حين توفيت هذه السيدة بعد ثلاثة أشهر. وفي هذه المناسبة وقعت حادثة مشهورة تكشف عن الموقف الأخلاقي للشخص الذي يعتمد على أحاسيسه وحدها. فقد تبين أن روسو كان يملك وشاحا سرقه من السيدة التي كان يعمل عندها. وزعم روسو أن خادمة قد أعطته إياه، فلقيت هذه الخادمة جزاءها على سرقتها. ولكن روسو يقول في «الاعترافات» إن ما دفعه إلى هذا العمل كان تعلقه بالفتاة، مما جعلها أول من يخطر بباله حين طلب إليه أن يقدم تفسيرا. ولا تتضمن الاعترافات أية إشارة إلى أن ضميره أنبه. وهو لا ينكر بالطبع أنه أدلى بشهادة كاذبة، ولكن عذره، على الأرجح، هو أنه لم يفعل ذلك بنية سيئة.

وبعد ذلك ارتبط روسو بسيدة تدعى مدام دي فاران M. de Warens التي كانت قد تحولت بدورها إلى الكاثوليكية، وكانت تكبره بأعوام كثيرة، ولكنها أصبحت أما وعشيقة له في آن معا. وقد قضى روسو جزءا كبيرا من السنوات العشر التالية في بيتها. وفي عام 1743 أصبح سكرتيرا للسفير

الفرنسي في البندقية، ولكنه استقال حين تأخر راتبه في الوصول. وفي باريس التقى حوالي عام 1745 بتيريز لوفاسير Therese le Vasseur، وهي خادمة عاش معها منذ ذلك الحين بوصفها زوجة له، مع دخوله في مغامرات أخرى من آن لآخر في نفس الوقت. وقد أنجبت له خمسة أطفال أخذوا جميعا إلى دار اللقطاء. أما سبب ارتباطه بهذه الفتاة فليس واضحا: إذ كانت فقيرة، قبيحة، جاهلة، ولم تكن مع ذلك شديدة الأمانة. ولكن يبدو أن عيوبها كانت تزيد إحساس روسو بالتفوق.

ولم يصبح روسو معروفا بوصفه كاتبا إلا في عام 1750. ففي هذه السنة نظمت جامعة ديجون مسابقة سهلة حول مسألة ما إذا كانت الآداب والفنون قد أفادت البشرية، فنال روسو الجائزة ببحث أجاب فيه عن السؤال بالنفي، ولكن بحجج بارعة، فقال إن الثقافة عودت الناس على حاجات غير طبيعية أصبحوا عبيدا لها.

وأيد موقف إسبرطة في مقابل أثينا، وأدان العلم لأن الدوافع التي أدت إلى ظهوره كانت هابطة. وذكر أن الإنسان المتحضر فاسد، أما الفاضل بحق فهو الهمجي النبيل. وقد توسع روسو بعد ذلك في هذه الآراء في كتابه «بحث في اللا مساواة» (1754). ولكن فولتير، عندما وصلته نسخة من الكتاب في العام التالي، كال السخرية والازدراء للمؤلف، وهي إهانة أدت إلى تشاحنهما فيما بعد.

وفي عام 1754 قبل روسو دعوة للعودة إلى بلده الأصلي، جنيف، وعاد إلى الكالفينية لكي يستطيع الحصول على الجنسية. وفي عام 1762 ظهر كتاب «إميل» وهو بحث في التربية، كما ظهر كتاب «العقد الاجتماعي» الذي عرض فيه نظريته الاجتماعية. وقد أدين الكتابان: الأول بسبب العرض الذي قدمه للدين الطبيعي، والذي أغضب جميع الهيئات الدينية على السواء، والثاني بسبب اتجاهه الديمقراطي. وقد فر روسو إلى نيو شاتل أولا، ثم إلى بروسيا، وبعد ذلك إلى بريطانيا، حيث قابل هيوم، بل حصل على معاش من الملك جورج الثالث. ولكنه في النهاية تشاجر مع الجميع وتكونت لديه عقدة اضطهاد جنونية، فعاد إلى باريس حيث قضى سنواته الأخيرة في فاقة وبؤس.

كان دفاع روسو عن المشاعر في مقابل العقل واحدا من المؤثرات القوية

التي شكلت الحركة الرومانتيكية. كما كان من نتائجه رسم طريق جديد للاهوت البروتستنتي يفرق بينه بوضوح وبين المذهب التوماوي الذي تابع التراث الفلسفي للقدماء. كان الطريق البروتستنتي الجديد يستغني عن براهين وجود الله، ويجعل الشعور بهذا الوجود نابعا من قلب الإنسان دون مساعدة من العقل. وبالمثل رأى روسو، في ميدان الأخلاق، أن مشاعرنا الطبيعية تهدينا إلى الطريق الصحيح، على حين أن العقل يضللنا. ولا شك أن هذا الموقف الرومانتيكي مضاد تماما لأفلاطون وأرسطو والحركة المدرسية. وهو نظرية شديدة الخطورة، لأنها عشوائية تماما، وتقر أي نوع من الفعل ما دام يرتكز على دعائم انفعالية لدى فاعله. ولقد جاء العرض الذي قدمه روسو للدين الطبيعي في ثنايا كتاب «إميل» وعرض بتوسع في «اعترافات قس من سافوي». والواقع أن اللاهوت العاطفي الجديد الذي أتى به روسو لا يمكن مهاجمته، بمعنى معين، لأنه يقطع صلته بالعقل على طريقة أوكام، منذ البداية الأولى.

أما كتاب «العقد الاجتماعي» فقد كتب بروح مختلفة، إذ نجد فيه روسو في أحسن حالات كتابته النظرية. وفيه يقول إن الأفراد حين يفوضون حقوقهم للجماعة ككل، يفقدون جميع حرياتهم. صحيح أن روسو يترك مجالا لنوع من التحوط، حين يقول إن الإنسان يحتفظ بحقوق طبيعية معينة. ولكن هذا يتوقف على افتراض مشكوك فيه، هو أن الحاكم سيحترم هذه الحقوق على الدوام، بينما الحاكم نفسه غير خاضع لأية سلطة أعلى، وإرادته هي «الإرادة العامة»، وهي نوع من الحكم المركب الذي ينفذ قسرا على أولئك الذين قد لا تتفق معه إرادتهم الفردية.

وعلى الرغم من أن الكثير يتوقف على المقصود بالإرادة العامة، فإن روسو لسوء الحظ لا يشرحها بتوسع. ويبدو أن المقصود بالنظرية هو أننا، إذا تركنا جانبا المصالح المتعارضة للأفراد، يبقى من وراء ذلك نوع من المصلحة الذاتية يشتركون فيه جميعهم. ولكن روسو لا يتابع هذه الفكرة أبدا حتى يستخلص نتائجها النهائية. وهو يرى أن الدولة التي تسير وفقا لهذه المبادئ لا بد لها أن تحظر أي نوع من التنظيمات الخاصة، وخاصة تلك التي تستهدف غايات سياسية واقتصادية. وهكذا تكتمل لدينا جميع عناصر نظام شمولي. وعلى الرغم من أن روسو يبدو على وعي بذلك، فإنه

لا يبين لنا كيف يمكن تجنب هذه النتائج. أما عن إشاراته إلى الديمقراطية فلا بد أن نفهم منها أنه كان يتحدث عن مدينة الدولة القديمة، لا عن الحكومة النيابية. وبالطبع فقد أسيء فهم الكتاب أولا في أوساط أولئك الذين عارضوا نظرياته، وفيما بعد في أوساط زعماء الثورة الذين أيدوه.

لقد اتخذ التطور الذي طرأ على الفلسفة الأوروبية بعد ديكارت، كما رأينا، اتجاهين مختلفين: فهناك من جهة مختلف المذاهب العقلية التي ظهرت في القارة الأوروبية، وهناك من جهة أخرى الخط العام للتجريبية الإنجليزية. ويتصف الاتجاهان معا بالذاتية، من حيث إنهما معنيان بالتجربة الخاصة. فقد أخذ لوك على عاتقه مهمة القيام ببحث أولي لمعرفة نطاق الذهن البشري، وكانت المشكلة الكبرى، التي أبرزها هيوم على أوضح نحو، هي كيفية تفسير الروابط بين الظواهر. وكانت إجابة هيوم هي أننا نكون عادات معينة تجعلنا نرى الأشياء مرتبطة. وكما أوضحنا من قبل، فقد تجاوز هيوم حتى في قوله هذا، ما تسمح مقدماته به، لو التزم الدقة التامة. ومع ذلك فإن في هذه العبارة إشارة إلى إحدى الطرق الممكنة لحل هذه الصعوبة. والواقع أن قراءة «كانت» لهيوم هي التي أوقظته من سباته الدجماطيقي (اليقيني الجامد). فقد ارتقى «كانت» بتلك العادة التي تحدث عنها هيوم إلى مرتبة المبدأ العقلي، وبذلك تخلص ببساطة من مشكلة هيوم، وإن كان قد كبل نفسه بالطبع بصعوبات أخرى جديدة خاصة به.

ولد إيمانويل كانت (1724-1804) في كونجزبرج، في بروسيا الشرقية، ولم يبارح بلدته الأصلية أبدا طوال حياته. وقد ظل محتفظا منذ نشأته الأولى بجانب من نزعة الورع Pietism كان له تأثيره في أسلوب حياته العام وفي كتابته الأخلاقية. وقد درس كانت في جامعة كونجزبرج، بادئا باللاهوت، ومنتهيا بالفلسفة التي شعر بأن اهتماماته الحقيقية إنما تكمن فيها. وقد ظل بضع سنوات يرتزق من العمل مدرسا خصوصيا لأبناء الأرستقراطيين من ملاك الأرض الزراعية، إلى أن حصل في عام 1775 على وظيفة محاضر للفلسفة في كونجزبرج. وفي عام 1770 رقي إلى وظيفة أستاذ كرسي المنطق والميتافيزيقا، وهي الوظيفة التي ظل يشغلها حتى وفاته. وعلى الرغم من أن كانت لم يكن مفرطا في الزهد، فإنه عاش حياة شديدة التنظيم والدأب والمثابرة. وبلغ من انتظام عاداته أن أهل مدينته كانوا يضبطون ساعاتهم

على لحظات مروره أمامهم. ولم يكن كانت رجلا متين البنيان، ولكنه أفلت من الأمراض بفضل أساليب حياته المستقرة. وكان في الوقت ذاته محدثا بارعا، يلقى الترحيب دائما إذا ما حضر مناسبات اجتماعية. أما في المسائل السياسية فكان ليبراليا كأحسن ما يكون المفكر في عصر التنوير، وفي ميدان الدين كان موقفه يمثل نوعا من البروتستانتية غير التقليدية. وقد رحب بالثورة الفرنسية، وأيد المبادئ الجمهورية. وقد أكسبته مؤلفاته الفلسفية العظيمة شهرة واسعة، ولكنها لم تجلب له أية ثروة. وفي سنوات حياته الأخيرة تدهورت ملكاته الذهنية، ولكن أهل مدينة كونجزبرج كانوا فخورين به، وعندما مات شيعت جنازته في موكب مهيب، وهو شرف لم يحظ به من الفلاسفة إلا اقل القليل.

كانت أعمال «كانت» تشمل موضوعات شديدة التنوع، كان يحاضر فيها جميعا في وقت ما. والقليل من هذه الأعمال هو الذي ظل محتفظا بأهميته حتى يومنا هذا، إذا استثنينا نظرية في نشأة الكون بنيت بأكملها على أساس فيزياء نيوتن، وأبدى فيها آراء قال بها فيما بعد لابلاس بصورة مستقلة. ولكن الذي يهمنا هنا بوجه خاص هو فلسفة كانت النقدية. والواقع أن لوك كان أول من طرح المشكلة النقدية، رغبة منه في تطهير الأرض. ولكن مسار الأفكار بعد لوك أدى بطريقة حتمية إلى مذهب الشك عند هيوم. أما كانت فقد استحدث ما أسماه «ثورة كوبرنيكية» في هذا الميدان. ذلك لأنه بدلا من أن يحاول أن يفسر المفاهيم العقلية على أساس التجربة، كما فعل هيوم، شرع في تفسير التجربة على أساس المفاهيم العقلية. ويمكن القول بمعنى معين إن فلسفته كانت تقيم توازنا بين الموقف المتطرف للتجريبية الإنجليزية من جهة، والمبادئ الفطرية التي قال بها المذهب العقلي الديكارتي من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن نظريته كانت صعبة ومعقدة وقابلة للنقد في كثير من جوانبها، فإن من واجبنا أن نحاول استيعاب خطوطها العامة إذا ما شئنا أن نفهم ذلك التأثير الهائل الذي مارسته على التطور الفلسفي اللاحق.

لقد اتفق كانت مع هيوم والتجريبيين في القول إن كل معرفة إنما تبدأ من التجربة، ولكنه أضاف، على خلافهم، ملاحظة هامة إلى هذا الرأي، هي أن من الواجب التمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، والصورة التي

تتخذها تلك المعرفة. وعلى ذلك، فرغم أن المعرفة تنشأ عن طريق التجربة، فإنها لا تستمد منها وحدها. ويمكننا التعبير عن هذه الفكرة على نحو مختلف بالقول إن التجربة الحسية شرط ضروري للمعرفة، ولكنها ليست شرطا كافيا لها. فالصورة التي تتخذها المعرفة، ومبادئ التنظيم التي تحول المادة الخام للتجربة إلى معرفة، هي ذاتها لا تستمد، في رأي كانت، من المعرفة. ومن الواضح أن هذه المبادئ فطرية بالمعنى الذي قال به ديكارت، وإن لم يكن كانت قد قال بذلك.

وقد أطلق كانت اسم «المقولات» - وهو مصطلح أرسطي - على المبادئ العامة للعقل، التي يضفيها الذهن من عنده من أجل تشكيل التجربة في صورة معرفة. ولما كانت المعرفة تتخذ شكل قضايا، فلا بد أن تكون هذه المقولات مرتبطة بصورة القضايا. ولكن علينا قبل أن نبين كيف استمد كانت مقولاته، أن نتوقف لبحث مسألة هامة متعلقة بتصنيف القضايا. فقد كان «كانت» يتابع ليبنتس في قبوله للمنطق الأرسطي التقليدي، منطق الموضوع والمحمول، بل إنه اعتقد أن هذا المنطق كامل يستحيل إدخال تحسين عليه. وعلى هذا الأساس، فمن الممكن التمييز بين قضايا يكون الموضوع فيها متضمنا للمحمول، وأخرى لا تكون كذلك. فالقضية «كل الأجسام ممتدة» من النوع الأول، لأنها تعبر عن الطريقة التي يتم بها تعريف مفهوم «الجسم». ومثل هذه القضايا تسمى تحليلية، وكل ما تفعله هو أنها تشرح الألفاظ أو توضحها. أما القضية «كل الأجسام لها وزن» فهي من النوع الثاني. ذلك لأن فكرة الجسم لا تنطوي في ذاتها على وجود صفة الوزن. ولذا فإن هذه قضية تركيبية ومن الممكن إنكارها دون الوقوع في تناقض ذاتي.

وقد أدخل كانت أساسا آخر للتصنيف إلى جانب هذه الطريقة في التمييز بين القضايا. فهو يطلق على المعرفة المستقلة من حيث المبدأ عن التجربة اسم المعرفة القبلية a Priori أما تلك التي تستمد من التجربة فيسميها بعدية a Posteriori. ولكن الشيء الهام هو أن هذين التصنيفين يتقاطعان. وعلى هذا النحو بعينه يتخلص كانت من الصعوبات التي تواجه التجريبيين مثل هيوم، الذين كانوا خليقين بأن ينظروا إلى التصنيفين على أنهما يعبران عن شيء واحد، بحيث يكون التحليلي مساويا لكل ما هو

قبلي، والتركيبي مساويا لكل ما هو بعدي. أما كانت فعلى الرغم من أنه وافق على الشطر الأول، فقد أكد أن من الممكن وجود قضايا قبلية وتركيبية في آن معا. والهدف العام من كتاب «نقد العقل الخالص» هو إثبات كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة. أما الهدف الأخص فهو إمكان قيام الرياضة البحتة أو الخالصة، لأن القضايا الرياضية في رأيه قبلية تركيبية. والمثل الذي يضربه مستمد من الحساب، وهو حاصل جمع الخمسة والسبعة، وهو مثل مستمد بلا شك من محاورة «تيتاتوس» لأفلاطون، حيث استخدم الرقمان ذاتهما. فالقضية 5 + 7 = 12 قبلية، لأنها لا تستمد من التجربة، بينما هي في الوقت ذاته تركيبية لأن مفهوم 12 ليس متضمنا في تصوري 5 و 7 ورمز الجمع. وعلى هذا الأساس يرى كانت أن الرياضة قبلية تركيبية.

وهناك مثل آخر هام هو مبدأ السببية. فقد تعثر التفسير الذي قدمه هيوم أمام عقبة الارتباط الضروري، الذي يبدو مستحيلا في إطار نظرية الانطباعات والأفكار. أما عند كانت فإن السببية مبدأ تركيبي قبلي. وليس وصف السببية بأنها قبلية إلا تأكيدا لرأي هيوم القائل إنها لا يمكن أن تستمد من التجربة، ولكن كانت لم يصفها بأنها عادة تتحكم فيها شروط خارجية، وإنما نظر إليها على أنها مبدأ معرفي. وهي تركيبية لأننا نستطيع إنكارها دون أن نقع في تناقض ذاتي لفظي. ومع ذلك فإنها مبدأ قبلي تركيبي يستحيل بدونه قيام المعرفة، كما سنرى بعد قليل.

ولنعد الآن إلى نظرية المقولات عند كانت. إن هذه المقولات تصورات قبلية للفهم، تختلف عن تصورات الرياضة. ولا بد من البحث عنها، كما أشرنا من قبل، في صورة القضايا. وهكذا يصبح من الممكن، في إطار نظرة كانت إلى المنطق، استنتاج قائمة المقولات بطريقة طبيعية. بل إن كانت قد اعتقد أنه اهتدى إلى طريقة لاستنباط القائمة الكاملة للمقولات، فبدأ بالتمييز بين سمات صورية تقليدية معينة للقضايا هي الكم quantity، والكيف quality والإضافة relation والجهة modality. ففيما يتعلق بالكم، كان المناطقة منذ أيام أرسطو يميزون بين القضايا الكلية والجزئية والشخصية. وهذه الأنواع تناظرها مقولات الوحدة والكثرة والكلية على التوالي. أما كيف القضية فقد يكون موجبا أو سالبا أو محدودا، وتناظرها مقولات الواقعية والسلب والتحديد. كذلك نستطيع تقسيم القضايا من حيث الإضافة

إلى حملية وشرطية متصلة وشرطية منفصلة، ومن هذه نستخلص مقولات الجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والتأثير المتبادل. وأخيرا قد تكون القضية، من حيث الجهة، احتمالية أو تقريرية أو ضرورية. والمقولات المناظرة لها هي الإمكان والاستحالة، والوجود واللاوجود، وأخيرا الضرورة والعرض.

ولسنا بحاجة إلى الخوض في تفاصيل استنباط كانت للمقولات، كما أنه ليس من الصعب أن نرى أن قائمة المقولات عند كانت لم تكن مكتملة كما تصور، ما دامت تعتمد على نظرة ضيقة إلى حد ما إلى المنطق. ولكن فكرة التصورات العامة، ا التي لا تستمد من التجربة، ومع ذلك يكون لها تأثيرها في ميدان التجربة، تظل فكرة لها أهميتها الفلسفية. وهي تزودنا بإحدى الإجابات عن مشكلة هيوم، وإن كان في وسع المرء ألا يقبل العرض الذي قدمه لها كانت.

وبعد أن استنبط كانت قائمة مقولاته على أسس شكلية، انتقل إلى إثبات أن من المستحيل، بغير المقولات، قيام أية تجربة يمكن نقلها إلى الآخرين. وهكذا فقبل أن تكتسب الانطباعات التي تصل إلى حواسنا صفة المعرفة، ينبني تنظيمها أو توحيدها على نحو ما، عن طريق النشاط الذهني. وتلك مشكلة إبستمولوجية (معرفية) لن يكون من الممكن إيضاح موقف كانت منها إلا إذا حددنا طريقة استخدامه للمصطلحات بدقة. فهو يقول إن عملية المعرفة تنطوي من جهة على الحواس، التي تقتصر على تلقي تأثير التجربة الآتية من الخارج، ومن جهة أخرى على الفهم الذي يربط عناصر الحس هذه سويا. ولا بد من التمييز بين الذهن أو الفهم وبين العقل. وقد عبر هيجل في مرحلة لاحقة عن هذه الفكرة بقوله إن العقل هو ما يوحد الناس، على حين أن الفهم هو ما يفرقهم. ويمكننا القول إن الناس يكونون متساوين بقدر ما يكونون عقلاء، أو مالكين لنعمة العقل، ولكنهم يتفاوتون فيما يتعلق بالفهم، لأن هذا الأخير تعقل إيجابي يتفاوت الناس فيما يتعلق به تفاوتا هائلا.

ولكي تكون لدى المرء تجربة يمكن صياغتها في أحكام لا بد من تحقق ما يطلق عليه كانت اسم «وحدة الوعي الذاتي unity of apperception». فمن الواضح أن انطباعات هيوم المنعزلة غير كافية، مهما كانت سرعة تتابعها، وبدلا من التقطع الذي تتسم به التجربة الحسية عند التجريبيين، يقول

كانت بنوع من الاتصال. فمن المستحيل في رأي كانت أن تكون لدينا تجربة بأي شيء خارجي ما لم يكن ذلك في إطار المقولات، التي يكون عملها شرطا ضروريا لحدوث مثل هذه التجربة. وبالطبع فإنها ليست شرطا كافيا، ما دام من الضروري أن تلعب الحواس دورها. ولكن المقولات بدورها تتدخل. وهكذا يبدو أن ما ينكره كانت هو إمكان قيام تجربة خالصة تكون مجرد استقبال سلبي للانطباعات، ما لم يكن في ذهننا تيارات الوعي التي يستحيل التعبير عنها.

أما عن المكان والزمان، فهو يرى أنهما مفهومان خاصان قبليان ينتميان إلى الحدس الخالص للعالم الخارجي والداخلي على التوالي. وقد اتسمت مناقشة كانت لهذه المسالة بقدر من التعقيد، كما أن حججه على وجه العموم ليست مقنعة تماما. وخلاصة النظرية كلها هي أنه بدون مفاهيم قبلية للمكان والزمان تستحيل التجربة. وفي هذه الناحية يكون المكان والزمان مشابهين للمقولات. وهكذا فإن التجربة تتشكل بتصورات قبلية. غير أن ما يدفع إلى قيام التجربة تتحكم فيه أيضا موضوعات خارجة عن الذهن. هذه المصادر التي تستمد منها التجربة يسميها كانت «بالأشياء في ذاتها noumena» في مقابل المظاهر أو الظواهر phenomena. وتبعا لنظرية كانت يستحيل أن تكون لدينا تجربة بالشيء في ذاته، ما دامت كل تجربة تحدث عن طريق تضافر المكان والزمان والمقولات (مع أي عنصر خارجي). وأقصى ما يمكننا التوصل إليه هو أن نستدل على وجود هذه الأشياء في ذاتها من المصدر الخارجي المفترض للانطباعات. ولكن لو شئنا الدقة لكان هذا نفسه مستحيلا، ما دمنا لا نملك طريقة مستقلة لاكتشاف وجود مثل هذه المصادر، وحتى لو كانت لدينا طريقة كهذه لظللنا عاجزين عن القول بأنها تسبب انطباعاتنا الحسية. ذلك لأننا لو تحدثنا عن السببية لكان معنى ذلك أننا عدنا إلى الدخول في شبكة التصورات القبلية التي تمارس عملها في إطار الفهم. وهنا تعود الصعوبة التي واجهها لوك مرة أخرى. فمثلما أن نظرية لوك لا تسمح له بالتحدث عن عالم خارجي يؤدي إلى ظهور أفكار الإحساس، فكذلك لا يحق لكانت التحدث عن أشياء في ذاتها على أساس أنها هي التي تسبب الظواهر.

إن الشيء في ذاته، الذي هو خارج المكان والزمان، هو كيان ميتافيزيقي

يهدف إلى تمكيننا من تجنب نزعة الشك والاعتراف بمجال للتجربة يمكن وصفه بأنه مشترك بين الذوات inter-subjective على الأقل، على الرغم من أن نظرية المعرفة عند كانت تتسم بقدر من الذاتية. ولقد اضطر كانت إلى اتخاذ هذا الموقف لأنه لا يقبل وجود المكان والزمان على نحو مستقل. ولو حذفنا هذين الاثنين من قائمة التصورات القبلية لما أصبح هناك داع للشيء في ذاته. ولا شك أن هذا شيء يمكن القيام به دون مساس بنظرية المقولات عند كانت. غير أن هناك سببا آخر مختلفا كل الاختلاف، جعل الأشياء في ذاتها ضرورية بالنسبة إلى كانت، وأعني به نظريته الأخلاقية التي سننتقل إليها بعد قليل. ولكن لنلاحظ الآن أن الشيء في ذاته يقع خارج نطاق التصورات والمبادئ القبلية تماما.. والواقع أن من أخطار استخدام هذه التصورات بطريقة نظرية، أننا قلما نتجاوز الحدود التي تنطبق خلالها هذه التصورات القبلية بطريقة مشروعة-وأعني بهذه الحدود ميدان التجربة. فلو تجاوزنا هذا الميدان لدخلنا في مجال عقيم هو الميتافيزيقا والديالكتيك، الذي يحمل في نظر كانت معنى مذموما.

غير أن كتاب «نقد العقل الخالص» لا يعالج إلا مسالة واحدة من بين المسائل الرئيسية الثلاث التي تفرض نفسها علينا. فهو يرسم حدود المعرفة، ولكنه لا يعرض لموضوعي الإرادة وما يطلق عليه كانت اسم «الحكم». وأول هذين الموضوعين يدخل في نطاق الأخلاق، ويعالج في كتاب «نقد العقل العملي». أما الحكم فيستخدمه كانت بمعنى تقدير الأهداف أو الغايات، وهو موضوع كتاب «نقد ملكة الحكم» الذي لن نعرض له هاهنا. ولكن لنتأمل بإيجاز نظرية كانت الأخلاقية كما ناقشها في «نقد العقل العملي» وفي «ميتافيزيقا الأخلاق».

إن الإرادة توصف بأنها ذات طابع عملي بالمعنى الذي يكون به الفعل أو السلوك مقابلا لعملية المعرفة النظرية. ولا بد أن تفهم كلمتا «النظري» theoretical «والعملي» practical في هذا السياق بمعناهما الأصلي في اللغة اليونانية، من حيث هما يرتبطان، على التوالي، «بالرؤية» و «الفعل». وهكذا فإن السؤال الأساسي للعقل العملي هو: كيف ينبغي أن نسلك؟ هنا أيضا يقوم كانت بنوع من الثورة. ذلك لأنه إذا كانت الأخلاق قد ظلت من قبل تفترض دائما أن الإرادة تحكمها مؤثرات خارجية، فإن كانت يفترض أنها

تعطي نفسها قانونها الخاص. وبهذا المعنى يمكن وصف الإرادة بأنها مستقلة استقلالا ذاتيا. فإذا أردنا أن نصل إلى مبادئ عامة للسلوك، فإننا لن نهتدي إليها في الأهداف أو الأسباب الخارجية، بل ينبغي البحث عنها داخلنا، وذلك لكي نتوصل إلى ما يسميه كانت بالقانون الأخلاقي. ولكن من الواضح أن هذا القانون الأخلاقي لا يمكن أن يكون قوامه أوامر جزئية محددة. فهذا القانون لا يمكنه أن يدلنا على الطريقة التي ينبغي أن نسلك بها في أية حالة محددة، لأن هذا بعينه ما ينبغي علينا، وفقا لمبدأ الاستقلال الذاتي، أن نتجنبه. وبذلك يتبقى لدينا مبدأ شكلي بحت، خال من أي مضمون تجريبي، هو ما يطلق عليه كانت إسم الأمر المطلق categorical imperative. وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى إزاء مفهوم مهجن يناظر، في الاستخدام العملي للعقل، مفهوم القبلي التركيبي في استخدامه النظري. ففي المنطق التقليدي يستحيل أن تجتمع صيغة التقرير المطلق (cathegorical mood) مع صيغة الأمر (imperative). ولكن كانت يذهب إلى أن هناك قضايا معينة متعلقة بما يجب أن يكون، يمكن أن تكون غير مشروطة، وهي تلك التي يسميها أوامر مطلقة. وهكذا يرى أن المبدأ الأسمى للأخلاق يتمثل في الأمر المطلق الآتي: اسلك دائما بحيث يمكن أن تكون المبادئ الموجهة للإرادة قانونا كليا شاملا. والواقع أن هذه العبارة الصارمة إنما هي تعبير آخر، بطريقة استعراضية معقدة، عن القول المأثور: أحب لأخيك ما تحب لنفسك. أي أنه مبدأ ينكر عدالة استثناء المرء لنفسه أو دفاعه عن أي موقف خاص به وحده.

لقد لاحظنا أن الأمر المطلق الذي ترتكز عليه الأخلاق عند كانت هو مبدأ صوري أو شكلي. وبهذا الوصف يستحيل أن يكون منتميا إلى ميدان العقل النظري، ما دام هذا العقل منصبا على الظواهر. ويستنتج كانت من ذلك أن الإرادة الخيرة، التي تتحدد بهذا الأمر المطلق، ينبغي أن تنتمي إلى عالم الأشياء في ذاتها. وهنا تتضح لنا أخيرا وظيفة الشيء في ذاته. فالظواهر تتطابق مع المقولات، وبخاصة مقولة العلة والمعلول، أما الأشياء في ذاتها فلا تخضع لمثل هذه القيود، وعلى هذا النحو يتمكن كانت من التخلص من مأزق الإرادة الحرة في مقابل الحتمية. فبقدر ما يكون الإنسان منتميا إلى عالم الظواهر، يخضع لقوانينه الحتمية. ولكن الإنسان، من

حيث هو فاعل أخلاقي، ينتمي إلى عالم الشيء في ذاته، ومن ثم فلديه إرادة حرة. والواقع أن هذا حل بارع حقا، وإن كان مصيره يتحدد تبعا لمصير فكرة الشيء في ذاته، بحيث ينهار إذا انهارت هذه الفكرة.

إن الأخلاق عند كانت تنطوي على عنصر صارم من الاستقامة الكالفينية. ذلك لأن من الواضح في هذه الأخلاق أن الشيء الوحيد الذي له أهمية هو أن يكون سلوكنا نابعا من المبادئ الصحيحة. وتبعا لهذا الرأي يكون استمتاعك بالشيء الذي تكون ملزما، من الوجهة الأخلاقية، بعمله، يكون هذا الاستمتاع عقبة فعلية في وجه السلوك الأخلاقي. فإذا كنت أحب جاري، وأشعر تبعا لذلك بالميل إلى مساعدته في وقت الشدة، عندئذ لا يكون لهذا الفعل، وفقا لمبدأ كانت، نفس القيمة الأخلاقية التي تكون للقيام بعمل طيب مماثل تجاه شخص سمج مكروه تماما. وبذلك تتحول المسألة كلها إلى مجموعة من الواجبات الثقيلة غير السارة، التي نؤديها، لا بناء على رغبة، بل بناء على مبدأ. أما الفاعل فهو الإرادة الخيرة، التي تعد هي وحدها الخيرة بلا قيد أو شرط.

وبالطبع فإن من الصحيح تماما أننا ينبغي أن نمتنع عن الانقياد للميول الوقتية. وهناك ظروف كثيرة نتصرف فيها فعلا بدافع المبدأ، حتى لو كان هذا المبدأ متعارضا مع رغباتنا المباشرة. ومع ذلك يبدو من الأمور الشاذة أن يكون من الضروري فرض مثل هذا الحصار على كل أفعال الإنسان. ويجوز أن اعتقاد كانت بهذا الرأي كان راجعا إلى أن حياته اتسمت في عمومها بطابع نظري إلى أبعد حد، ولولا ذلك لجاز أن يخطر بباله أن في ميدان المشاعر الخاصة أمورا كثيرة يحق لنا أن نعدها خيرا، دون أن يكون من الممكن تحويل أي منها إلى قانون عام. ولكن من الممكن أن يوجه إلى الأخلاق الكانتية أعراض أهم من ذلك بكثير. فإذا كان المعول كله على الحالة الذهنية أو القصد، فعندئذ تستطيع أن توقع نفسك في مآزق لا مخرج منها، وكل ما عليك هو أن تشعر بأن ما فعلته واجب عليك. أما النتائج السيئة التي قد يؤدي إليها فعلك فلا قيمة لها على الإطلاق.[4] ولو كان سقراط قد حاور واحدا من أنصار هذه الأخلاق، لكان من حقه أن يحذره من أن الجهل إنما هو شر الخطايا.

أما عن الوظيفة الأخلاقية للشيء في ذاته، فإنها تجر وراءها بعض

النتائج الأخرى. فقد بين كانت في «نقد العقل الخالص» أن من المستحيل في إطار العقل النظري، إثبات وجود الله بالحجة العقلية. غير أن النشاط التأملي للعقل الخالص يترك بالفعل مجالا لفكرة وجود الله. ولكن العقل العملي هو وحده الذي يزودنا بأساس عقلي لهذا الاعتقاد. بل إننا في الواقع ملزمون، في المجال العملي، بقبول هذه الفكرة ما دام من المستحيل بدونها أن يوجد نشاط أخلاقي بالمعنى الصحيح. ذلك لأنه يرى أن إمكان السلوك بناء على الأمر المطلق للقانون الأخلاقي يلزم عنه، من الناحية العملية، أن يكون الله موجودا.

ويمكن القول إن نظرية كانت ترسم، على نحو ما، خطا فاصلا يذكرنا بوليم الأوكامي. ذلك لأن ما يأخذه كتاب «نقد العقل الخالص» على عاتقه هو أن يضع للمعرفة حدودا من أجل إفساح المجال للإيمان. فوجود الله لا يمكن معرفته كحقيقة نظرية، ولكنه يفرض نفسه بوصفه إيمانا بناء على أسباب عملية، مع ضرورة أن نأخذ بعين الاعتبار معنيي النظري والعملي اللذين أوضحناهما من قبل. ومع ذلك فإن الأخلاق التي قال بها كانت لم تترك له مجالا للتقيد بأية عقيدة دينية جامدة. ذلك لأن ما له أهمية بحق إنما هو القانون الأخلاقي. أما التعاليم المحددة الجامدة للعقائد فتنسب عن غير حق إلى مصدر إلهي. وهكذا، فعلى الرغم من أن كانت قد اعتقد أن المسيحية هي العقيدة الوحيدة المتمشية مع القانون الأخلاقي، فإن آراءه في الدين قد أدت بالحكومة البروسية إلى أن تفرض عليه حظرا رسميا.

ومن الآراء الأخرى التي نادى بها، ولم تقل عن هذه سبقا لزمنها، آراؤه في السلام والتعاون الدولي كما عرضها في كتيب بعنوان «السلام الدائم»، نشر في عام 1795. ومن الأفكار الرئيسية التي اقترحها في هذا الكتيب، قيام حكومة نيابية، واتحاد عالمي بين الدول-وهما فكرتان ما أحرانا بأن نذكرهما في عصرنا هذا.

لقد قدمت فلسفة كانت، كما رأينا، نوعا من الإجابة عن مشكلة هيوم، ولكن على حساب إدخال فكرة الأشياء في ذاتها. ولذلك بادر خلفاء كانت في الحركة المثالية الألمانية إلى الكشف عن نقاط الضعف في هذا التصور، وإن كانت التطورات التي أدخلوها هم أنفسهم على نظرية المعرفة تتعرض بدورها للنقد.

لقد كان فكر الماديين وسيلة من وسائل تجنب الثنائية، إذ نظروا إلى العقل على أنه ظاهرة ناتجة عن أشكال معينة لتنظيم المادة العضوية. أما الوسيلة الأخرى فهي أن تقلب الآية، وتنظر إلى العالم الخارجي على أنه نتاج للعقل بمعنى ما. ولقد كان إصرار «كانت» على الأشياء في ذاتها تعبيرا عن عدم رغبته في اتخاذ هذه الخطوة الأخيرة. أما فشته Fichte فقد اتخذها عن وعي.

ولد فشته (1762-1814) في ظروف عائلية يغلب عليها الفقر، وتعهده راع كريم طوال فترة تعليمه المدرسي والجامعي. وفيما بعد أصبح مدرسا خصوصيا يعيش على حافة الفقر. وحين وقعت في يده كتابات كانت توجه على الفور للبحث عن الفيلسوف الكبير، الذي ساعده على نشر دراسة نقدية عن الوحي. وقد أحرزت هذه الدراسة نجاحا فوريا، وأصبح فشته أستاذا في يينا Jena غير أن آراءه في الدين لم تلق القبول لدى السلطات، فغادر هذه المدينة إلى برلين، والتحق بالسلك الحكومي. وفي عام 1808 أصدر كتابه الشهير «نداءات إلى الأمة الألمانية»، الذي ناشد فيه الألمان ككل أن يقاوموا نابليون. وقد اتخذت القومية الألمانية في هذه النداءات صورة حادة بقدر ما. ففي رأي فشته أن «كون المرء أخلاقيا وكونه ألمانيا هما شيء واحد». وليس من الواضح تماما إن كان قد اعتقد أن هذه حقيقة تجريبية أم أنها تعريف لفظي صحيح. ولكن الأولى مسألة فيها نظر، أما إن كانت تعريفا فسوف يتفق معي القارئ على أن في هذا التعريف قدرا من الشذوذ!

وعندما أسست جامعة برلين في عام 1810، أصبح فشته أستاذا فيها، وظل محتفظا بهذا المنصب حتى وفاته. وحين نشبت حروب التحرير عام 1813، أرسل تلاميذه ليحاربوا ضد الفرنسيين. والواقع أنه، شأنه شأن الكثيرين، كان متحمسا للثورة الفرنسية، ولكنه كان معاديا للتشويه الذي طرأ عليها على يد نابليون.

ولقد استبق فشته، في تفكيره السياسي، بعض المفاهيم الماركسية المتعلقة ببناء اقتصاد اشتراكي تسيطر فيه الدولة على الإنتاج والتوزيع. ولكن الأمر الذي له أهمية فلسفية أكبر، من وجهة نظرنا هاهنا، هو مذهبه في الأنا، الذي كان الهدف منه الرد على ثنائية كانت. فالأنا، الذي يناظر في جوانب

معينة فكرة وحدة الوعي الذاتي عند كانت، هو كيان فعال يتسم بالاستقلال الذاتي بالمعنى الذي حدده كانت. أما عالم التجربة فهو نوع من الإسقاط اللاواعي للأنا، يسميه باللا أنا. ونظرا إلى أن هذا الإسقاط غير واع، فإننا نتصور خطأ أن هناك عالما خارجيا مفروضا علينا. أما عن الأشياء في ذاتها فإن مشكلتها لا يمكن أن تنشا أصلا، لأن ما نعرفه ليس إلا ظواهر. والواقع أن الكلام عن الأشياء في ذاتها مناقض لذاته، وهو أشبه بمعرفة ما لا يمكن - حسب تعريفه - أن يعرف. غير أن عملية الإسقاط ليست غير واعية فحسب، بل هي أيضا غير مشروطة. ولما كانت لا تدخل في نطاق تجربتنا، فإنها لا تتحدد بمقولة السببية. إنها تنبثق، بوصفها عملية حرة، من الطبيعة العملية والأخلاقية للأنا، حيث ينبغي أن تفهم كلمة «العملية» بمعناها الاشتقاقي. فبهذه الطريقة يكون للمبدأ الفعال الذي يشيع في الأنا مهام يقوم بها في التعامل مع إسقاطه الخاص.

هذه النظرية التي تتسم بقدر من الروح الخيالية تتجنب بالفعل صعوبات مذهب الثنائي، وكما سنرى فيما بعد، فإنها استبقت المذهب الهيجلي. ومن نتائج هذه النظرية أنها تجعل من الممكن نسج العالم من الأنا، وهذا ما حاوله بالفعل شلنج Schelling في أول الأمر، ومنه استوحى هيجل فلسفته الطبيعية فيما بعد.

كان شلنج (1775-1854)، مثل هيجل والشاعر الرومانتيكي هولد رلن Holderlin من أصل شقابي [5]swabian، وقد أصبح هذان الأخيران صديقين له عندما التحق بجامعة توبنجن في سن الخامسة عشرة. وكان المصدران الرئيسيان اللذان أثرا فيه، من الوجهة الفلسفية، هما كانت وفشته. وقد تمكن بفضل ذكائه المبكر ورشاقة أسلوبه الأدبي من الحصول على كرسي الفلسفة في يينا قبل أن يبلغ الثالثة والعشرين. وهناك عرف الشاعرين الرومانتيكيين تيك Tieck ونوفالس Novalis، كما عرف الأخوين شليجل Schlegel: فريدرش Friedrich وأوجست August وقد قام هذا الأخير، بالاشتراك مع تيك، بترجمة شيكسبير إلى الألمانية، وعندما انفصل عن زوجته بالطلاق تزوجها شلنج، على الرغم من أنه كان يصغرها باثني عشر عاما. وقد كان شلنج مهتما بالعالم متابعا لآخر تطوراته. وقبل أن يبلغ الخامسة والعشرين كان قد نشر كتابه «فلسفة الطبيعة» الذي أخذ على

عاتقه فيه أن يقدم تفسيرا «قبليا» للطبيعة. ويلاحظ أن شلنج لم يتجاهل الوضع الفعلي للعلم التجريبي في محاولته هذه، وإنما اعتقد أنه لا بد أن يكون من الممكن، لاحقا، استنباط هذه الكشوف العلمية من المبادئ الشديدة العمومية، التي لا تتسم بالطابع التجريبي. ويستطيع المرء أن يتبين في هذه المحاولة ملامح من المذهب العظلي عند إسبينوزا، مقترنا بفكرة الفاعلية عند فشته. ذلك لأن شلنج ينظر إلى العالم الذي يحاول استنباطه على أنه عالم فعال، على حين أن عالم العلم التجريبي بدا له جامدا خامدا. وقد تابعه هيجل فيما بعد في منهجه هذا. ولا شك أن مثل هذه التأملات الأثيرية في المسائل العلمية تبدو للقارئ الحديث أمرا يكاد يكون مستحيل الفهم. ففي هذه المناقشات الكثير من اللغو اللفظي الفارغ، وفيها قدر كبير من التفاصيل: التي تبدو بالفعل مضحكة. ولقد كان هذا أحد الأسباب التي أساءت إلى سمعة الفلسفة المثالية فيما بعد.

ولكن الشيء الملفت للنظر هو أن شلنج ذاته أصبح في سنواته المتأخرة يرفض هذا النوع من التفلسف. فبعد مرحلته المبكرة، تحول اهتمامه إلى الصوفية الدينية. وكانت زوجته الأولى قد توفيت، كما وقعت بينه وبين هيجل قطيعة. وعندما دعي في عام 1841 إلى كتابه مقدمة للترجمة الألمانية لأعمال الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان V. Cousin، اغتنم الفرصة ليشن حملة شعواء على فلسفة هيجل الطبيعية. صحيح أنه لم يذكر أسماء، وأن الذي هاجمه كان على أية حال قد مات، غير أن مقصده كان واضحا كل الوضوح. فهنا ينكر شلنج بشدة إمكان استنباط الحقائق التجريبية من مبادئ قبلية. ولكن من الصعب أن نقرر إن كان قد أدرك عن وعي عندئذ أن هذا الهجوم يهدم فلسفته، الطبيعية هو ذاته، مثلما يهدم نظيرتها عند هيجل.

وفي استطاعتنا أن نجد لدى كل من فشته وشلنج صورا للمنهج الجدلي (الديالكتيكي) كما سوف يستخدمه هيجل فيما بعد. فقد رأينا عند فشته كيف يواجه الأنا بمهمة تجاوز اللا أنا. وفي فلسفة شلنج الطبيعية نجد فكرة أساسيه هي فكرة الأضداد التي تتجمع في وحدة، وهي فكرة تبشر بالجدل الهيجلي بصورة أوضح، ومع ذلك فإن مصدر الجدل يكمن في قائمة المقولات عند كانت، حيث أوضح أن الطرف الثالث في كل مجموعة

هو جمع بين الأول والثاني، اللذين هما ضدان. مثال ذلك أن الوحدة هي، بمعنى ما، ضد الكثرة أو عكسها، على حين أن الكلية تنطوي على كثرة من الوحدات، وهذا يؤدي إلى الجمع بين الفكرتين الأوليين.

وعلى يد هيجل اكتسبت الفلسفة المثالية الألمانية صورتها المنهجية الأخيرة. وقد شاد هيجل، بناء على لمحات أخذها من فشته ومن شلنج في عهده المبكر، بناء فلسفيا ما زالت له أهميته وفائدته، على الرغم من كل سماته التي تفتقر إلى الصواب. وفضلا عن ذلك فقد كان للهيجلية تأثير بعيد المدى على جيل كامل من المفكرين، لا في ألمانيا وحدها، بل في إنجلترا بدورها فيما بعد. أما فرنسا فقد ظلت على وجه العموم غير قابلة للتأثر بفلسفة هيجل [6]، وربما كان سبب ذلك هو الغموض الشديد للأصل، الذي يحول دون التعبير عنه بلغة فرنسية واضحة المعالم. وما زالت فلسفة هيجل حية، بوجه خاص، في المادية الجدلية عند ماركس وإنجلز، التي تقدم إلينا في الوقت ذاته مثلا جيدا يكشف عن أخطاء هذه الفلسفة.

ولد هيجل (1770-1831) في شتوتجارت، ودرس في توبنجن في نفس الوقت الذي كان يدرس فيه شلنج هناك. وقد اشتغل وقتا ما بالتدريس، ثم انضم إلى شلنج في يينا عام 1801. وهناك أتم، بعد خمس سنوات، كتابة «ظاهريات الروح» عشية معركة يينا. وقد رحل عن المدينة قبل دخول الجيوش الفرنسية الظافرة، واشتغل محررا بضع سنوات، ثم أصبح ناظرا لمدرسة ثانوية في نورمبرج، حيث ألف كتاب «علم المنطق». وفي عام 1816 أصبح أستاذا في هيدلبرج، وألف «موسوعة العلوم الفلسفية» وأخيرا استدعي لشغل كرسي الفلسفة في برلين عام 1818، وهو المنصب الذي ظل يشغله بعد ذلك. وكان هيجل شديد الإعجاب ببروسيا، فأصبحت فلسفته هي التعاليم الرسمية للدولة.

إن كتابات هيجل من أصعب المؤلفات في النتاج الفلسفي بأكمله. ولا يرجع ذلك فقط إلى طبيعة الموضوعات التي كان يعالجها، بل يرجع أيضا إلى الأسلوب الثقيل والرديء الذي كان يكتب به المؤلف. صحيح أن هناك مجازات رائعة تتناثر في كتاباته، وتبعث الراحة في عقل القارئ، ولكنها لا تكفي للتخفيف من وقع الغموض الذي يغلب عليها.

ولكي نحاول فهم الهدف الذي يرمي إليه هيجل، علينا أن نعود بالذاكرة

إلى تمييز كانت بين النظري والعملي. عندئذ يمكن وصف الفلسفة الهيجلية بأنها تؤكد أولوية العملي، بالمعنى الأصلي للكلمة. ولهذا السبب أولى اهتماما كبيرا للتاريخ والطابع التاريخي لكل نشاط بشري. أما عن المنهج الجدلي، الذي ترجع بعض جذوره إلى كانت وفشته وشلنج، فلا شك أن هيجل قد تنبه إلى أهميته من إدراكه للتطور الذي تسير فيه الحركات التاريخية، والذي هو أشبه بالأرجوحة في صعودها وهبوطها. وقد بدا له بوجه خاص أن تطور الفلسفة السابقة لسقراط كان يسير وفقا لهذا النمط، كما ذكرنا من قبل. ويرفع هيجل هذا المنهج إلى مرتبة مبدأ للتفسير التاريخي. والواقع أن المسار الجدلي من مطلبين متضادين إلى نوع من الحل الوسط هو في ذاته أمر مفيد غاية الفائدة. ولكن هيجل ينتقل إلى بيان أن التاريخ كان لا بد أن يمر بمراحله المتباينة على أساس هذا المبدأ. وغني عن البيان أن هذا أمر لا يمكن إثباته إلا عن طريق تشويه الحقائق: فالاعتراف بنمط للأحداث التاريخية شيء، واستنباط التاريخ من هذا المبدأ شيء مختلف كل الاختلاف. ولذا فإن نقد شلنج يمكن أن ينطبق على هذا الميدان بقدر ما ينطبق على فلسفة الطبيعة.

إن المنهج الجدلي يذكرنا في نواح معينة بسعي سقراط إلى مثال الخير، الذي يناظره عند هيجل ما أسماه بالفكرة المطلقة. فكما أن الجدل السقراطي يؤدي في النهاية، بعد تفنيد الفروض الخاصة، إلى صورة الخير، فكذلك يصعد الجدل الهيجلي إلى الفكرة المطلقة. وقد شرح هيجل هذه العملية في كتابه عن المنطق، وهو شرح قد نقتنع به أولا نقتنع. وينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن المنطق عند هيجل مرادف في الواقع للميتافيزيقا. وهكذا يندرج تحت المنطق عرض للمقولات التي تنسج الواحدة من الأخرى في عملية ديالكتيكية تنتقل من الوضع Thesis إلى نقيضه Antithesis ثم إلى المركب Synthesis. ولا شك أن هذه الفكرة مستوحاة من مناقشة «كانت» للمقولات، وقد كانت نقطة البداية في العرض الذي قدمه هيجل، شأنه شأن «كانت»، هي مقولة الوحدة. ولكن هيجل سار بعد ذلك في طريقه الخاص، وشيد سلسلة طويلة، اعتباطية إلى حد ما، من المقولات، حتى وصل إلى الفكرة المطلقة، وعند هذه المرحلة نكون قد درنا دورة كاملة وعدنا إلى الوحدة. ولقد نظر هيجل إلى هذا على أنه ضمان للاكتمال

ولسلامة البرهان. والواقع أن الفكرة المطلقة تتكشف بوصفها أرفع أمثلة الوحدة، أي تلك التي تستوعب فيها جمع الاختلافات.

أما العملية الجدلية التي تؤدي إلى المطلق، فإنها تساعدنا على اكتساب فهم أفضل لهذه الفكرة المعقدة. ولا شك أن تقديم شرح لهذه العملية بلغة بسيطة هو أمر يتجاوز قدرة هيجل، وقدرة أي شخص آخر. ولكن هيجل يعود هنا مرة أخرى إلى واحد من تلك الأمثلة الإيضاحية التي تحتشد بها مؤلفاته. فهو يشرح الفارق بين شخص لا ترتكز فكرة المطلق عنده على معرفة بالمسار الجدلي، وآخر مر بهذا المسار، فيشبهه بدلالة الصلاة بالنسبة إلى طفل، ودلالتها لرجل عجوز. فكلاهما يتلو الألفاظ نفسها، ولكنها عند الطفل لا تعني أكثر من مجموعة من الأصوات، على حين أنها تثير لدى العجوز تجارب عمر كامل.

وهكذا ينادي المبدأ الجدلي بأن المطلق، الذي يصل فيه المسار إلى نهايته، هو الحقيقة الوحيدة. وفي هذه الفكرة كان هيجل متأثرا بإسبينوزا. ويترتب على ذلك أن أي جزء من الكل ليست له في ذاته حقيقة أو معنى فعال، بل إنه لا يكتسب معناه إلا إذا ارتبط بالكون بأكمله. ويبدو على هذا الأساس أن القضية الواحدة والوحيدة التي ينبغي أن نغامر بالتصريح بها هي أن الفكرة المطلقة حقيقة. فالكل وحده هو الحقيقي، وأي شيء جزئي لا يمكن أن تكون له إلا حقيقة جزئية. أما لو بحثنا عن تعريف للفكرة المطلقة عند هيجل، لوجدناه من الغموض بحيث يغدو أمرا لا جدوى منه. غير أن المقصود منها بسيط للغاية. فالفكرة المطلقة، عند هيجل، هي الفكرة التي تفكر في ذاتها. وهذا مفهوم ميتافيزيقي يناظر في نواح معينة إله أرسطو، الذي هو كيان منعزل غير معروف، مغلف بفكره الخاص. وفي نواح أخرى يذكرنا هذا المفهوم بإله إسبينوزا، الذي كان هو والكون شيئا واحدا. والواقع أن هيجل، مثل إسبينوزا، يرفض أي نوع من الثنائية. فهو يبدأ مثل فشته، من العقلي، ومن ثم فإن حديثه يدور حول الفكرة.

ويطبق هيجل هذه النظرية الميتافيزيقية العامة على التاريخ. وليس مما يدعو إلى الاستغراب أن نجد هذه النظرية تلائم أنماطا عامة معينة في هذا الميدان، إذ إن هيجل إنما استمد المبدأ الجدلي، في الواقع، من التاريخ. غير أن العرض التفصيلي للأحداث الخاصة ينبغي، كما رأينا، ألا يلتمس

بهذه الطريقة القبلية. كذلك فإن المسار نحو المطلق في التاريخ يتيح له فرصة لتقديم بعض الدعايات القومية التي تتسم بقدر كبير من الفجاجة. إذ يبدو في نظره أن التاريخ قد وصل إلى مرحلته النهائية في الدولة البروسية كما كانت قائمة في عصر هيجل. هذه هي النتيجة التي ينتهي هيجل إليها في «فلسفة التاريخ». ولا شك أننا لو تأملنا الأمر بمنظورنا الحالي لبدا لنا أن الفيلسوف الجدلي العظيم في استنتاجه هذا كان متسرعا إلى حد ما.

ويؤدي هذا النمط نفسه من الحجج إلى إيثار هيجل لدولة تنظم بطريقة شمولية. فتطور الروح في التاريخ هو قبل كل شيء مهمة الألمان، في رأي هيجل. ذلك لأن الألمان هم وحدهم الذين تفهموا الحرية بنطاقها الكلي الشامل. على أن الحرية ليست مفهوما سلبيا، وإنما ينبغي أن ترتبط ببناء قانوني ما، وهو ما يمكن أن نتفق فيه مع هيجل. ولكن هذه القضية لا يترتب عليها القول بأنه حيثما يوجد القانون توجد الحرية، كما يبدو أن هيجل يعتقد بالفعل. إذ لو كان الأمر كذلك، لكانت «الحرية» مرادفة لإطاعة القانون، وهو معنى يختلف إلى حد ما عن معناها الذي اعتدناه. ولكن هناك في الوقت ذاته لمحة عظيمة القيمة في فكرة هيجل عن الحرية. فالشخص الذي يقوم عادة بضرب رأسه في جدار من الطوب، لأنه لا يريد الاعتراف بأن قوالب الطوب أكر صلابة من الجماجم، يمكن أن يوصف بالمثابرة، ولكن ليس بأنه حر. وبهذا المعنى تكمن الحرية في الاعتراف بالعالم على ما هو عليه بدلا من تعليل النفس بالأوهام، أعني أنها تكمن في إدراك الاتجاه الذي تسير فيه الضرورة، وهي فكرة ألمح إليها هرقليطس، كما رأينا من قبل[7]. ولكن عندما يكون الأمر متعلقا بالقوانين الخاصة السائدة في بروسيا، فلا يبدو هناك أي سبب للقول إن هذه القوانين ينبغي أن تكون ذات ضرورة منطقية. ذلك لأن وصفها بهذا الوصف، كما يميل هيجل على أن يفعل، إنما يفرض على المواطن الأعزل البريء طاعة عمياء لأوامر بلده، بحيث تصبح حريته هي أن يفعل ما يؤمر به.[8]

وقد استوحى المنهج الجدلي من سمة أخرى نشأت عن ملاحظة للتاريخ، ذلك لأنه يؤكد عنصر الصراع بين قوى متعارضة. ولقد كان هيجل، مثل هرقليطس، يضفي قيمة كبيرة على الصراع والنزاع. وهو يذهب إلى حد

القول بأن الحرب أرفع أخلاقيا من السلم. فلو لم يكن للأمم أعداء تحارب ضدهم، لدب فيها الضعف والانحلال الخلقي. وواضح أن هيجل يعمل هنا حسابا لقول هرقليطس إن الحرب هي أم الأشياء جميعا. وقد رفض فكرة «كانت»المتعلقة باتحاد عالمي، كما عارض الحلف المقدس الذي انبثق عن مؤتمر فينا. ويمكن القول إن مناقشته للسياسة والتاريخ قد تعرضت بأسرها للتشويه نتيجة لاهتمامه الأحادي الجانب بالتاريخ السياسي. وهو في هذا يفتقر إلى نظرة فيكو الواسعة التي: جعلته يدرك أهمية الفنون والآداب. فما كان في وسع هيجل أن يتوصل إلى النتيجة القائلة إن وجود الأعداء الخارجين ضروري لكي تكتسب الأمة صحة معنوية وأخلاقية-إلا من منظور سياسي بالمعنى الضيق. أما لو اتخذ المرء منظورا أرحب من ذلك، لاتضح له أن في أي مجتمع معين عناصر كثيرة تتيح مجالا واسعا للتنفيس عن روح القتال الصحية لدى المواطنين. والواقع أن الرأي القائل بأن الخلافات بين الأمم ينبغي أن تحل عن طريق الحرب إنما يفترض استحالة قيام عقد اجتماعي بينها، وأن معاملاتها المتبادلة ينبغي أن تظل في حالة الطبيعة غير المتحضرة، حيث يكون للقوة وحدها وزن. وفي هذه الناحية كانت بصيرة «كانت» أعمق بكثير من «هيجل» وذلك لأن عصورنا الحالية أثبتت أن الحرب تؤدي في النهاية إلى دمار شامل. وهذا الدمار الشامل يعني بالفعل بلوغ ذروة جدلية لا بد أن ترضي أشد دعاة الهيجلية تحمسا.[9]

ومن الغريب حقا أن نظرية هيجل في السياسة والتاريخ لا تنسجم حقيقة مع منطقه الخاص ذلك لأن الكلية التي تصل إليها العملية الجدلية ليست مماثلة «للواحد» عند بارمنيدس، الذي هو متجانس لا تنوع أو تمايز فيه، بل إنها ليست مماثلة لإله إسبينوزا الذي كان هو ذاته الطبيعة، والذي يزداد فيه الفرد توجدا مع الكون حتى يندمج فيه آخر الأمر. ذلك لأن «هيجل» على العكس من ذلك، يفكر على أساس الكل العضوي، وهي فكرة كان لها تأثيرها فيما بعد في فلسفة ديوي. وتبعا لهذا الرأي، لا يكتسب الفرد حقيقته الكاملة إلا من ارتباطه بالكل، مثلما ترتبط أجزاء الكائن العضوي. وربما خطر ببال المرء أن هذا كان خليقا بأن يؤدي بهيجل إلى قبول الفكرة القائلة بوجود مؤسسات متنوعة داخل الدولة، ولكنه لا يقبل أي شيء من هذا القبيل. فالدولة هي السلطة الوحيدة الطاغية، ولقد كان

من الطبيعي بالنسبة إلى هيجل، بوصفه بروتستانتيا صالحا، أن ينادي بسيطرة الدولة على الكنيسة، لأن هذا يضمن الطابع القومي لتنظيم الكنيسة. أما بالنسبة إلى كنيسة روما فقد وقف هيجل منها موقف المعارضة بسبب ما يعد في الواقع ميزة أساسية فيها-بغض النظر عن كافة الاعتبارات الأخرى-وهي كونها هيئة دولية. كذلك لم يترك هيجل مجالا للسعي المستقل من أجل تحقيق اهتمامات عضوية منظمة داخل المجتمع، على الرغم من أنه كان ينبغي، وفقا لرأيه العضوي، أن يرحب بأوجه النشاط هذه. أما عن البحث النزيه أو ممارسة الهوايات، فهذه لا يمكن-قبولها. ولكن على أي أساس لا يسمح مثلا لهواة جمع طوابع البريد بأن يتجمعوا في ناد لا هدف له إلا متابعة اهتمامهم المشرك بجمع الطوابع؟ من الجدير بالملاحظة أن التعاليم الماركسية الرسمية[10] تحتفظ بقدر كبير من الهيجلية في هذه الناحية. فجميع أوجه النشاط ينظر إليها على أنها تخدم مباشرة مصلحة الدولة. فإذا كانت هناك جمعية لهواة الطوابع، في ظل النظام، لا تنظر إلى عملها على أنه يساعد على تمجيد الثورة الاشتراكية، فإن أعضاءها سيجدون أنفسهم ممنوعين بحزم من جمع الطوابع أومن أي شيء آخر.

وهناك عدم اتساق بين نظرية هيجل السياسية ومذهبه السياسي في مسألة أخرى هامة. ذلك لأن التطبيق الدقيق لمبدئه الجدلي كان لا بد أن يكشف له عن عدم وجود سبب يحول دون قيام تنظيم معنوي بين الأمم، على نحو قد يكون مماثلا لما اقترحه «كانت». ولكن حقيقة الأمر هي أن المطلق في السياسة يبدو أنه هو مملكة بروسيا. ولا شك أن استنباطه لهذه النتيجة باطل. صحيح أن المرء لا يستطيع أن ينكر أنه كان هناك أناس يؤمنون، بنية طيبة، بهذه القضية. ولكن إذا كان الإيمان بأمور كهذه يبعث الراحة في نفوس بعض الناس، فإن مما يتعارض مع الفكر السليم أن نعلن أن هذه القضايا مبادئ يمليها العقل. فبهذا المنهج يستطيع المرء أن يلتمس أعذارا زائفة لكل التحيزات والفظائع التي ترتكب في عالمنا ويصبح الأمر كله شيئا هينا إلى أبعد حد.

والآن، لنعد إلى الجدل، الذي هو بحق الفكرة المركزية في مذهب هيجل. لقد لاحظنا من قبل أن الخطوة الجدلية تنطوي على ثلاث مراحل، أولاها قضية ما، ثم قضية مناقضة تعارضها، وأخيرا يتجمع الإثنان في تنظيم

مركب. ولنقدم مثلا بسيطا يوضح ذلك. قد يقول شخص ما إن الذهب قيم، فيعترض عليه بالقضية المضادة القائلة إن الذهب ليس قيما. وعندئذ قد يتم التوصل إلى المركب بالقول إن قيمة الذهب تتوقف على الظروف. فإذا كنت في شارع أكسفورد[11]، حيث تجد أناسا على استعداد لإعطائك مأكولات في مقابل ذهبك، فعندئذ يكون الذهب قيما. إما إذا كنت تائها في الصحراء حاملا كيسا من الذهب، وكنت في حاجة إلى الماء، فعندئذ لا تكون للذهب قيمة. وهكذا يبدو أن من الضروري عمل حساب الظروف في كل حالة. وربما لم يكن هذا المثل ليلقى موافقة من هيجل، ولكنه يخدم أغراضنا في هذا المجال. على أن الفكرة التي يؤكدها هيجل هي أن المركب يصبح قضية جديدة، وتبدأ العملية الجدلية ذاتها من جديد، وهكذا دواليك حتى نصل إلى الكون بأكمله. والفكرة من وراء هذا كله هي أن الدلالة الكاملة لأي شيء لا تظهر إلا عندما ينظر إليه في جميع ارتباطاته الممكنة، أي في وضعه داخل العالم ككل.

وهنا ينبغي أن نطرح مجموعة من التعليمات. أولها يتعلق بالمحتوى التاريخي للجدل. فمن الصحيح كل الصحة أن هناك حالات توجد فيها مطالب يستحيل التوفيق بينها، ويتم تسويتها عن طريق نوع من الحلول الوسطى. فقد أقول مثلا إنني، لا أرغب في دفع ضريبة الدخل، على حين أن مصلحة الضرائب تتخذ بالطبع الموقف المضاد وتصر على أن تأخذ كل شيء. وأخيرا نصل إلى نوع من الحل الوسط الذي يرضي كلا الطرفين إلى حد ما. وهذا شيء لا غموض فيه على الإطلاق. وينبغي ملاحظة أن الحل الوسط لا ينشأ عن مطلبين متناقضين، بل عن مطلبين متضادين. وهذه النقطة المنطقية تحتاج إلى بعض الإيضاح. فالقضيتان تكونان متناقضتين إذا كان صدق إحداهما يستلزم كذب الأخرى، والعكس بالعكس. أما القضيتان المتضادتان فمن الممكن أن تكونا معا كاذبتين وإن لم يكن من الممكن أن تكونا معا صادقتين. وهكذا نجد في المثال السابق أن الحل الوسط يخالف كلا المطلبين المتعارضين معا. والشيء الذي يجعل الجدل يمارس عمله في الحالات التاريخية الفعلية هي أن من الممكن في حالات كثيرة التوصل إلى نوع من الاتفاق بناء على مطالب متعارضة. وبالطبع فإن لم يكن لدى الطرفين الصبر الكافي للوصول إلى صيغة مقبولة، فمن الممكن أن تصبح اللعبة

أشد عنفا، وفي النهاية يربح الطرف الأقوى ويترك الخاسر في الميدان. وفي هذه الحالة قد ينظر إلى المطالب المتعارضة فيما بعد على أنها مطالب متناقضة، ولكن هذا لا يحدث إلا فيما بعد، لأن وقوعه ليس محتوما. فحين يكون لدى المواطن ولدى سلطات الدولة رأيان متعارضان عن الضرائب، لا يكون أحدهما مضطرا إلى إبادة الآخر.

وثانيا، من الملاحظ أن التطور الثقافي يسير وفقا لنموذج مماثل. وفي هذه الناحية يرتد الجدل إلى تبادل السؤال والجواب في محاورات أفلاطون. وهذه بالضبط هي الطريقة التي يعمل بها الذهن حين تعترضه مشكلة. إذ يعرض موقف ما، وقد تثار عدة اعتراضات، وخلال المناقشة إما أن يتم التوصل إلى تسوية، عن طريق الأخذ برأي أدق في الموضوع، وإما أن يتم التخلي عن القضية الأصلية، إذا بدا بعد إمعان الفكر أن من الضروري قبول أحد الاعتراضات. وفي هذه الحالة يمكن التوصل إلى حل توفيقي، سواء أكانت القضايا التي توضع كل منها في مواجهة الأخرى متناقضة أم متضادة. فقضية هرقليطس القائلة أن كل شيء يتحرك: وقضية بارمنيدس القائلة أنه لا شيء يتحرك، هما قضيتان متضادتان. ولكن قد يكتفي المرء، في اعتراضه على رأى هرقليطس، بالقول أن بعض الأشياء لا يتحرك، وفي هذه الحالة تكون القضيتان متناقضتين. وفي كلتا الحالتين يمكننا التوصل إلى الحل الوسط الذي يقول أن بعض الأشياء يتحرك وبعضها لا يتحرك.

ويؤدى ذلك إلى إبراز فارق هام لم يكن هيجل على استعداد للاعتراف به. فالتناقض شيء لا يحدث في المقال أو الخطاب discourse، حيث يمكن أن يكون شخص مناقضا لشخص آخر، أو بعبارة أدق، حيث يمكن أن تكون قضية مناقضة لقضية أخرى. أما في عالم الوقائع اليومية فليس ثمة تناقض. فالواقعة لا يمكن أن تكون مناقضة لأخرى، أيا كان الرأي الذي تقول به عن العلاقة بين اللغة والعالم. وهكذا فإن الفقر والغنى ليسا متناقضين، بل هما مختلفان فحسب.

ولكن، نظرا إلى أن هيجل ينظر إلى العالم نظرة روحية، فإنه يتجه إلى تجاهل هذا التمييز الأساسي. وفضلا عن ذلك فمن السهل، وفقا لهذا الرأي، أن ندرك السبب الذي يؤدي إلى تطبيق الجدل، لا بوصفه أداة لنظرية المعرفة فحسب، بل أيضا من حيث هو وصف مباشر للعالم. ولو

شئنا أن نعبر عن ذلك بلغة أكثر تخصصا، لقلنا إن هيجل لا يعطي منهجه مكانة إيستمولوجية (متعلقة بالمعرفة) فحسب، بل يعطيه أيضا مكانة أنطولوجية (متعلقة بالوجود). وهذا هو الأساس الذي يقدم هيجل بموجبه تفسيرا جدليا للطبيعة. ولقد تحدثنا من قبل عن اعتراض شلنج على هذا الجدل. ولكن الماركسيين قد تبنوا هذا الهراء بكامله، فيما عدا أنهم وضعوا المبادئ المادية التي قال بها «لامتري» محل تأكيد هيجل المتحيز لجانب العقل.

وهناك مظهر غريب آخر للتحيز، ينبثق عن المنهج الجدلي، هو ولع هيجل بالرقم ثلاثة. إذ يبدو أن كل شيء يخضع لهذا الرقم لمجرد أن قوام الجدل هو تلك الخطوات الثلاث، الوضع ونقيضه والمركب. وهكذا فكلما احتاج شيء ما إلى تقسيم، وجدنا هيجل يقسمه إلى ثلاثة. ففي العرض الذي قدمه للتاريخ، مثلا، يميز العالم الشرقي، ثم عالم اليونان والرومان، وأخيرا عالم الألمان، أما الباقون فلا يكاد يعمل لهم أي حساب. وبالطبع فإن هذا أمر مقبول إذا نظر إليه من زاوية التناسق والتماثل symmetry، أما من حيث هو منهج للدراسة التاريخية فإنه لا يبدو مقنعا على الإطلاق. وبالمثل نجد في «الموسوعة» نقشا ثلاثيا، يناظر المراحل الثلاث للروح. فهناك أولا الوجود في ذاته، الذي ينبثق عنه المنطق. ثم تمر الروح بمرحلة خروج عن ذاتها، تكون خلالها في حالة تغاير، وهي المرحلة التي تناقش في فلسفة الطبيعة. وأخيرا تكمل الروح رحلة الذهاب والإياب الجدلية وتعود إلى ذاتها، وتناظر هذه المرحلة فلسفة الروح. وينظر هيجل إلى هذه العملية كلها على أنها مثلث جدلي، ولكن هذا نوع من التنظير يجافي العقل السليم إلى حد أن أنصار هيجل أنفسهم لم يعودوا يحاولون الدفاع عنه.

ولكن من واجبنا، بعد أن أبدينا هذه الملاحظات النقدية، ألا نغفل عما له قيمة في فلسفة هيجل. فمن الملاحظ أولا، فيما يتعلق بالجدل، أن هيجل يبدي هنا استبصارا عميقا فيما يتعلق بالمسارات التي يتبعها العقل، إذ إن العقل كثيرا ما يسير على أساس هذا النموذج الجدلي. ويمكن القول إن الجدل، من حيث هو إسهام في سيكولوجية النمو العقلي، ينم، إلى مدى معين، عن قدرة على الملاحظة اللماحة. وثانيا فإن الهيجلية تؤكد أهمية التاريخ على نحو ما ألمح إليها «فيكو» قبل ذلك بقرن من الزمان. غير أن

الطريقة التي يعرض بها هيجل موقفه يشوبها افتقار إلى الدقة في استخدام الألفاظ، وربما كان هذا يرتبط بتصور شاعري معين للغة ذاتها. فمثلا، حين يقول هيجل إن الفلسفة هي دراسة تاريخها ذاته، ينبغي أن ننظر إلى هذه العبارة في ضوء المبدأ الجدلي. فهيجل يقول أن الفلسفة تنمو بالضرورة وفقا للنموذج الجدلي، ومن ثم فإن دراسة الجدل، الذي هو المبدأ الأساسي في الفلسفة، تبدو مطابقة لدراسة تاريخ الفلسفة. ولا شك أن هذا تعبير شديد الإلتواء عن الفكرة القائلة أن الفهم الصحيح للفلسفة يحتم معرفة شيء عن تاريخها، وهو رأى قد لا يوافق عليه المرء، ولكنه قطعا ليس لغوا فارغا. والواقع أن هيجل كثيرا ما كان يتلاعب، في صياغاته، بالمعاني المختلفة للألفاظ. بل إنه كان يرى أن للغة نوعا من العقل الكامن الذي هو أسمى من عقول من يستخدمونها. ومن الغريب حقا أن هناك رأيا قريبا جدا من هذا يقول به فلاسفة اللغة العاديون في أكسفورد في أيامنا هذه.

أما بالنسبة إلى الوضع التاريخي، فقد رأى هيجل أن المطلق في متناول أيدينا. لذلك كان من الطبيعي تشييد مذاهب فلسفية كانت في رأيه تأتي دائما بصورة لاحقة، بعد أن تكون الأحداث ذاتها قد وقعت. وقد عبر عن ذلك بصورة بارعة إلى أبعد حد في مقدمة «فلسفة القانون» حين قال: «إن بومة منيرفا لا تبدأ تحليقها إلا حين يحل الغسق»[12].

إن الفلسفة الهيجلية تستلهم مبدأ عاما يعاود الظهور على مر تاريخ الفلسفة: هو أن من المستحيل فهم أي جزء من العالم ما لم ينظر إليه في إطار الكون ككل، ومن ثم فإن الكل هو الحقيقة الوحيدة.

هذا الرأي كان موجودا من قبل لدى السابقين لسقراط. فعندما ذكر بارمنيدس أن الكون كرة ساكنة، كان يحاول التعبير عن شيء من هذا القبيل. كذلك فإن الفلاسفة الرياضيين في المدرسة الفيثاغورية أشاروا إلى هذه الفكرة تلميحا عندما قالوا أن الأشياء كلها أعداد. وفي وقت أقرب إلينا، كان إسبينوزا يمثل الرأي القائل أن الكل وحده هو الحقيقي بالمعنى المطلق. ثم جاء الفيزيائيون الرياضيون فساروا في طريق التراث الفيثاغوري، وكان بحثهم عن الصيغة الواحدة العليا التي تفسر الكون بأكمله مدفوعا بهذا الاعتقاد نفسه. ومن أمثلة ذلك، التقدم الباهر الذي أحرزته فيزياء نيوتن، والذي بلغ ذروته في نظريات كونية مثل نظرية لابلاس. على

أنه ليس من الصعب أن يثبت المرء بطلان الفكرة المثالية المتعلقة بنسق يضم الكون بأسره. وفي الوقت ذاته فمن الخطأ رفضها كلية دون محاولة لتبين ما ترمى إليه، حتى ولو كان ذلك بطريقة غامضة غير محددة المعالم.

أن المسألة الهامة هي أن مذهب المثاليين يعبر بطريقة صحيحة، في جانب معين منه، عما تطمح إليه النظرية العلمية. ذلك لأن مشروع العلم يهدف بالفعل إلى توسيع فهمنا المنهجي للطبيعة بطريقة تزداد اتساعا على الدوام. وهكذا يلقى الضوء على الارتباطات المتبادلة التي لم يكن أحد ينتبه إليها من قبل، ويدرج عددا متزايدا على الدوام من أحداث الطبيعة في إطار نظرية تؤلف نسقا متكاملا، ولا يكون لهذا التطور، من حيث المبدأ، أي نهاية. وفضلا عن ذلك فإن النظرية العلمية لا تسمح بأية استثناءات، وإنما ينبغي أن تنطبق على نحو شامل، فهي إما كل شيء وإما لا شيء. وهكذا يمكن القول أن المذهب أو النسق الذي يقول به المثالي هو نوع من المثال الأفلاطوني للعلم ككل، وهو علم إلهي كما تصوره ليبنتس. والواقع أن ارتباط كل شيء على نحو ما، بكل شيء هو، من بعض النواحي، حقيقة معترف بها، ولكن ليس من الصحيح أن الأشياء تتغير بارتباطها بالأشياء الأخرى. وهكذا فإن تلك الطريقة في النظر إلى العلم ترتكب خطأ فادحا في هذه المسألة الثانية. وهى أيضا على خطأ حين تحاول إظهار المسألة كلها وكأنها نتاج تم وانتهى مع أن من السمات المميزة للبحث العلمي استحالة أن تكون له نهاية. ويبدو أن الموقف الهيجلي مرتبط إلى حد كبير بالنزعة التفاؤلية العلمية التي سادت في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، حين اعتقد الجميع أن الإجابات عن جميع الأسئلة أصبحت قريبة المنال، ثم ثبت فيما بعد أن هذا وه، كما كان يمكن أن يتوقع المرء منذ البداية.

على أن من غير المجدي أن يحاول المرء، في هذا الصدد، اللجوء إلى فكرة العلم الإلهي لتبرير موقفه. فهذا العالم الذي نعيش فيه، أيا كان رأينا بشأنه، ليس هو الذي ينتمي إليه مثل هذا العلم، أما العوالم الخارجة عن عالمنا فلا يمكن أن تكون لها علاقة بنا. وهكذا فإن النسق المثالي مفهوم مزيف. ولكننا نستطيع أن نثبت هذه النتيجة ذاتها على نحو أقرب إلى الطابع المباشر عن طريق ضرب مثل. فأنا أؤمن بمجموعة من المعتقدات الصحيحة، كالقول إن عمود نلسون أعلى من قصر بكنجهام. أما الهيجلي

فلا يقبل شيئا من ذلك، بل يعترض بقوله: «إنك لا تدرى ما تتكلم عنه. فلا بد لك من أجل فهم الحقيقة التي تتحدث عنها، أن تعرف أنواع المواد المستخدمة في البناءين، ومن الذي بناهما ولماذا، وهكذا إلى غير حد. وفي النهاية سيكون عليك أن تعمل حسابا للكون بأسره قبل أن يكون من حقك أن تقول أنك تعرف ما تقصده حين تقول أن عمود نلسون أعلى من القصر». ولكن المشكلة في هذا الرأي، بالطبع، هي أنه يتعين على أن أعرف كل شيء قبل أن أعرف أي شيء، وبذلك يستحيل علي حتى أن أشرع في اتخاذ الخطوة الأولى. ولكن أحدا لن يبلغ به التواضع حد الاعتراف بأنه خالي الذهن كلية. وفضلا عن ذلك، فليس هذا بالأمر الصحيح، فأنا أعرف بالفعل أن عمود نلسون أعلى من القصر، وإن كنت في غير ذلك لا أدعى لنفسي علما إلهيا شاملا. وحقيقة الأمر أنك تستطيع أن تعرف شيئا دون أن تعرف كل شيء عنه، مثلما تستطيع أن تستخدم لفظا بطريقة صحيحة دون أن تعرف المفردات كلها. وأن هيجل ليبدو هنا وكأنه يؤكد أن أية قطعة من مجموعة لألعاب الأطفال تكون شكلا واحدا، لا يمكن أن يكون لها معنى ما لم يتم ا التوصل إلى حل الشكل كله. أما التجريبي فيعترف بأن لكل قطعة معناها الخاص، ولوا لم يكن الأمر كذلك لما استطعت أن تبدأ في تجميع القطع سويا.

ولهذا النقد الموجه إلى فكرة النسق المنطقي نتائج هامة في ميدان الأخلاق. ذلك لأنه لو كانت النظرية المنطقية صحيحة، لكانت النظرية الأخلاقية المبنية عليها صحيحة بدورها. أما والأمر على نحو ما قلنا، فإن الباب يفتح لاعتراضات كثيرة.

في هذا الميدان (أي الأخلاق) تقف الهيجلية وليبرالية لوك على طرفي نقيض. ففي رأي هيجل أن الدولة خيرة بذاتها، أما الأفراد فليست لهم أهمية في ذاتهم، بل تكون د أهمية بقدر ما يسهمون في أمجاد الكل الذي ينتمون إليه فحسب. أما الليبرالية فتبدأ من الطرف الآخر، وتنظر إلى الدولة على أنها تخدم المصالح الشخصية لأفرادها. وواضح أن الرأي المثالي يولد التعصب والقسوة المفرطة والطغيان. أما الرأي الليبرالي فيدعم التسامح والاحترام والتوفيق بين مختلف الاتجاهات.

إن مثالية هيجل إنما هي محاولة للنظر إلى العالم بوصفه نسقا مترابطا.

وعلى الرغم من أن محور الاهتمام فيها هو الروح، فليس للهيجلية اتجاه ذاتي على الإطلاق، بل يمكننا أن نصفها بأنها مثالية موضوعية. ولقد سبق أن رأينا كيف انتقد شلنج فيما بعد المذهب المشيد على أساس جدلي. وهذا النقد كان، من الوجهة الفلسفية، هو نقطة البدء في الهجوم العنيف الذي شنه على هيجل فيلسوف دنمركي هو سورين كيركجور Soren Kierkegaard الذي لم يكن لكتاباته تأثير كبير في عصره، ولكنها أصبحت بعد حوالي خمسين عاما مصدر الحركة الوجودية.

ولد كيركجور (1813-1855) في كوبنهاجن، التي التحق بجامعتها وهو في السابعة عشرة. وكان أبوه قد قدم إلى العاصمة الدنمركية في شبابه واستعاض عن حرفة الزراعة بالأعمال التجارية التي أحرز فيها نجاحا كبيرا. وهكذا لم يكن الابن يصادف عناء من أجل البحث عن مورد رزق. وقد ورث كيركجور عن أبيه حضور البديهة والذكاء، فضلا عن المزاج التأملي. وفي عام 1841 حصل على درجة الماجستير في اللاهوت، وكان خلال ذلك قد خطب، بعد تردد، فتاة يبدو أنها لم تبد تقديرا كافيا لما كان ينظر إليه على أنه رسالته اللاهوتية. وانتهى الأمر بفسخه الخطبة، ثم سفره بعد انتهاء دراسته إلى برلين حيث كان شلنج يحاضر. ومنذ ذلك الحين كرس حياته للتأمل اللاهوتي والفلسفة، أما الفتاة التي كانت في وقت ما خطيبته، فقد سلكت المسلك المعقول، وتزوجت شخصا آخر.

فلنعد إلى النقد الذي وجهه شلنج إلى مذهب هيجل. لقد ميز شلنج بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية. الأولى تبحث في التصورات أو الكليات أو الماهيات، إذا شئنا أن نستخدم المصطلح المدرسي. أي أنها تبحث في «كنة» الأشياء. أما الفلسفة الإيجابية فتتعلق بالوجود الفعلي، أي في تنتقل إلى المستوى الإيجابي. وتذكرنا هذه الصيغة بمبدأ الاستقطاب عند شلنج، وبالمسار الذي سلكه تطوره الفلسفي الخاص، الذي مر بهاتين المرحلتين عينيهما. فكتابات شلنج الأولى «سلبية»، واللاحقة «إيجابية»، بهذا المعنى للكلمتين. وعلى ذلك فإن النقد الأساسي الموجه إلى هيجل هو أنه، بعد أن وجد نفسه منغمسا في الميدان السلبي، سعى إلى استنباط عالم الواقع الإيجابي منه. وإلى هذا النقد يرجع أصل الوجودية.

غير أن هذا ليس إلا اعتراضا منطقيا على هيجل. وهناك اعتراض

آخر لدى كيركجور لا يقل عن هذا أهمية، هو الاعتراض العاطفي أو الوجداني. فالهيجلية اتجاه نظري جاف، يكاد لا يترك لانفعالات النفس مجالا. بل إن هذا النقد يصدق على الفلسفة المثالية الألمانية بوجه عام، وحتى تأملات شلنج الأخيرة لم تنج منه. ولنتذكر أن عصر التنوير كان يتجه، قبل ذلك، إلى النظر إلى الانفعالات بنوع من الارتياب، أما كيركجور فيريد أن يعيد إليها احترامها الفلسفي، وهذا يتمشى مع رومانتيكية الشعراء، ويتعارض مع الاتجاه الأخلاقي الذي يربط الخير بالمعرفة والشر بالجهل. والواقع أن الوجودية، إذ فصلت الإرادة عن العقل، على طريقة أوكام بالضبط، إنما حاولت أن تلفت انتباهنا إلى حاجة الإنسان إلى أن يفعل ويختار، لا نتيجة لتفكير فلسفي، بل بدافع الممارسة التلقائية للإرادة، مما يتيح له أن يفسح مجالا للإيمان على نحو غاية في البساطة، إذ يصبح قبول المعتقدات الدينية في هذه الحالة فعلا إراديا حرا.

ويتخذ هذا المبدأ الوجودي أحيانا صيغة القول إن الوجود يسبق الماهية، وهو ما يمكن التعبير عنه بقولنا إننا نعرف أولا أن الشيء كائن، وبعد ذلك نعرف ما يكونه، وهو ما يعنى وضع الجزئي قبل الكلي، أو أرسطو قبل أفلاطون. ولقد وضع كيركجور الإرادة قبل العقل، وذهب إلى أنه لا يتعين علينا أن نكون علميين أكثر مما ينبغي في كل ما يتعلق بالإنسان. فالعلم ا، الذي لا يستطيع أن يبحث إلا فيما هو عام، لا يمكنه أن يمس الأشياء إلا من الخارج. وفي مقابل ذلك يعترف كيركجور بطرق التفكير «الوجودية» التي تنفذ إلى باطن الأشياء. وفي حالة الإنسان على وجه التحديد، يرى أننا نغفل ما له أهمية حقيقية إذا ما حاولنا فهمه بطريقة علمية، فالمشاعر النوعية الخاصة لأي فرد لا يمكن أن تفهم إلا وجوديا.

ويرى كيركجور أن النظريات الأخلاقية أشد عقلانية من أن تسمح للناس بأن ينظموا حياتهم وفقا لها. فليس في استطاعة أية نظرية منها أن تتفهم الطابع المميز لسلوك الفرد الأخلاقي بطريقة سليمة. وفضلا عن ذلك فمن الممكن الاهتداء دائما إلى أمثلة عكسية أو حالات استثنائية تخالف القاعدة. ومن أجل مثل هذه الأسباب، دعا كيركجور إلى اتخاذ المبادئ الدينية، لا الأخلاقية، أسسا لحياتنا، وهو موقف يتمشى مع التراث الأوغسطيني الذي ظل له تأثيره في البروتستانتية. فالإنسان لا يكون مسئولا

إلا أمام الله وأوامره، وليس من حق أي كائن بشري آخر أن يتدخل لتغيير هذه العلاقة. فالدين عند كيركجور مسألة تفكير وجودي، ما دام ينبثق من داخل النفس.

لقد كان كيركجور مسيحيا شديد الإخلاص، ولكن كان من الطبيعي أن تؤدي به آراؤه إلى التصادم مع الكنيسة الرسمية الدنمركية بوصفها مؤسسة جامدة. فقد كان يعارض اللاهوت العقلاني على النحو الذي صاغه كبار المدرسيين، إذ إن وجود الله ينبغي أن يدرك وجوديا، ومن المستحيل إثبات هذا الوجود بأية براهين تنتمي إلى ميدان الماهيات. وهكذا يفصل كيركجور، كما قلنا من قبل، بين الإيمان والعقل.

إن نقد هيجل، الذي اتخذ منه فكر كيركجور نقطة انطلاقه، هو في أساسه نقد صحيح. غير أن الفلسفة الوجودية التي ظهرت بناء على هذا النقد، لا تتصف بنفس القدر من الصحة. ذلك لأن تضييقها لنطاق العقل يعرضها لمتناقضات لا حصر لها. ومن المعروف أن مثل هذا التناقض، على مستوى الإيمان، ليس أمرا متوقعا فحسب، بل يكاد يكون موضع ترحيب. فهناك شعار قديم يحترمه المؤمنون بالوحي هو «أومن لأن ما أومن به غير معقول، Cedro quia absurdum» ويمكن القول إنهم، بمعنى معين، على حق في ذلك. فإذا كنت تود ممارسة حريتك في الإيمان، فخير لك أن تتعلق بشيء غير متعارف عليه.

ولكن من الواجب أن نتذكر أن الإقلال من شأن العقل لا يقل خطورة عن المبالغة في تقديره. فهيجل نظر إلى العقل نظرة أرفع مما ينبغي، ومن هنا وقع في خطأ الاعتقاد بأن الكون كله يمكن أن يتولد عن العقل. أما كيركجور فقد تطرف في الاتجاه المضاد، وذهب إلى أن العقل عاجز عن مساعدتنا على إدراك النوعي والخاص، الذي هو وحده الجدير بالمعرفة. مثل هذا الرأي ينكر أية قيمة للعلم، وهو يتمشى مع جوهر المبادئ الرومانتيكية. وهكذا فإن كيركجور، على الرغم من انتقاده العنيف لأسلوب الحياة الرومانتيكي، على أساس أنه خاضع كلية لتقلبات المؤثرات الخارجية، كان هو ذاته رومانتيكيا بالمعنى الصحيح. بل إن نفس المبدأ الذي تقوم على أساسه أساليب التفكير الوجودية إنما هو تصور رومانتيكي يسوده الخلط.

هكذا كان رفض الوجودية لهيجل، في أساسه، إنكارا للفكرة القائلة إن

العالم ذاته يكون نسقا. والواقع أن الوجودية تفترض نظرية واقعية في المعرفة، بالمعنى المضاد للنظرة المثالية، على الرغم من أن كيركجور ذاته لم يتطرق إلى هذا الموضوع صراحة. ومن الممكن أن ينشأ اعتراض آخر، مختلف كل الاختلاف، عن فلسفة هيجل إذا عدنا إلى نوع من الثنائية الكانتية المعدلة، وهو ما نجده في فلسفة شوبنهور.

كان آرتور شوبنهور Arthur Schopenhauer (1789-1860) إبنا لتاجر من دانتسج Danzig كان معجبا بفولتير، وكان يشارك هذا الأخير احترامه لإنجلترا. وعندما ضمت بروسيا مدينة دانتسج الحرة في عام 1793، انتقلت الأسرة إلى هامبورج، وفي عام 1797 انتقل شوبنهور للإقامة في باريس، حيث أقام لمدة عامين كاد فيهما إن ينسى لغته الأصلية. وفي عام 1803 رحل إلى إنجلترا والتحق بمدرسة داخلية لمدة حوالي ستة أشهر-وكان هذا كافيا لجعله كارها للمدارس الإنجليزية، ولكنه تعلم اللغة، وقد اعتاد في سنواته المتأخرة قراءة جريدة «التايمس» اللندنية. وعندما عاد إلى هامبورج، قام بمحاولة غير متحمسة للاشتغال بالتجارة، ولكنه تخلى عنها بمجرد أن مات أبوه. وعندئذ انتقلت أمه إلى فيمار، حيث أصبحت، بعد وقت قصير، صاحبة صالون أدبي يؤمه كثير من الشعراء والكتاب الكبار الذين كانوا يقيمون هناك. بل إنها هي ذاتها أصبحت فيما بعد كاتبة روائية. غير أن ابنها، الذي لم تكن تشاركه مزاجه الحاد، بدأ يثور على أسلوب حياتها الذي يتسم بقدر غير قليل من الاستقلال. وعندما بلغ الحادية والعشرين، حصل على ميراث بسيط، ترتب عليه تباعد تدريجي بين الابن والأم.

وقد أتاح له هذا الميراث أن يلتحق بالتعليم الجامعي. فدرس أولا في جوتنجن عام 1809، حيث اطلع على فلسفة كانت للمرة الأولى، ثم انتقل إلى برلين عام 1811، حيث تركزت دراساته على العلم أساسا. وقد حضر بعضا من دروس فشته، ولكنه كان يزدري فلسفته. وقد أتم دراسته عام 1813، عندما نشبت حرب التحرير،[13] ولكن هذه الأحداث لم تثر فيه أية حماسة دائمة. وخلال الأعوام التالية تعرف على جوته في فيمار، حيث بدأ دراساته في التصوف الهندي. وفي عام 1819 بدأ يحاضر في جامعة برلين.

وكان على اقتناع تام بعبقريته الشخصية، ورأى أنه ليس من الأمانة أن يخفي هذه الحقيقة عن بقية البشر، الذين ربما لا يكونون قد عرفوا بها

بعد. ولهذا السبب حدد لمحاضراته موعدا هو نفس الساعة التي يحاضر فيها هيجل. وحين لم يجد استجابة من الهيجلين، قرر التوقف عن إلقاء المحاضرات والإقامة في فرانكفورت حيث ظل بالفعل طوال الجزء المتبقي من حياته.

لقد كان شوبنهور، من حيث هو إنسان، مغرورا، يتملكه الشعور بالمرارة والإحباط. وكان تواقا إلى الشهرة، ولكن هذه الشهرة لم تواته إلا في نهاية حياته.

كان شوبنهور قد توصل إلى آرائه الفلسفية في سن مبكرة. فقد ظهر كتابه الرئيسي «العالم إرادة وتمثلا» في عام 1818، عندما كان في سن الثلاثين بالضبط. وقد لقي الكتاب في البداية تجاهلا تاما. وفي هذا الكتاب قدم شكلا معدلا لنظرية كانت، احتفظ فيه عن عمد «بالشيء في ذاته». ولكن شوبنهور، على خلاف كانت، كان يرى أن الشيء في ذاته هو الإرادة. وهكذا ينظر إلى عالم التجربة، كما فعل كانت، على أنه يتألف من ظواهر بالمعنى الكانتي. غير أن ما يسبب هذه الظواهر ليس مجموعة من الأشياء في ذاتها، غير القابلة للمعرفة، وإنما هو الإرادة التي هي شيء في ذاته. وهذا موقف يقترب كثيرا من الرأي الكانتي التقليدي: فقد رأينا أن «كانت» كان ينظر إلى الإرادة على أنها تقع في جانب الأشياء في ذاتها. فإذا مارست إرادتي، كان ما يناظرها في عالم التجربة حركة جسمي. ولنلاحظ، في هذا الصدد، أن كانت هنا لم ينجح بالفعل في تجاوز مذهب المناسبة Occasionalism، إذ لا يمكن، كما رأينا من قبل، أن تكون هناك علاقة سببية بين الأشياء في ذاتها والظواهر.

وعلى أية حال فإن شويبهور ينظر إلى الجسم على أنه مظهر تكمن حقيقته في الإرادة. وكما هي الحال عند كانت، فإن عالم الأشياء في ذاتها يتجاوز المكان والزمان والمقولات. فالإرادة، من حيث هي شيء في ذاته، لا تخضع بدورها لهذه الأمور، ومن ثم فهي لا زمانية، لا مكانية، مما يعني وحدانيتها. فبقدر ما أكون حقيقيا، أعني بقدر ما يتعلق الأمر بإرادتي، لا أكون متميزا أو منفصلا، بل إن التميز والانفصال إنما هو خداع ينتمي إلى عالم الظواهر. فإرادتي، على عكس ذلك هي الإرادة الواحدة الشاملة.

ولقد نظر شوبنهور إلى هذه الإرادة على أنها في أساسها شريرة، ومسئولة

عن العذاب الذي يرتبط حتما بالحياة. وفضلا عن ذلك فإن المعرفة ليست، كما هي عند هيجل، منبعا للحرية، وإنما هي مصدر للعذاب. وهكذا فبدلا من تلك النزعة التفاؤلية التي تتسم بها المذاهب العقلانية، سادت لدى شوبنهور نظرة تشاؤمية لا مكان فيها للسعادة. أما الجنس فكان بدوره عملية شريرة، لأن كل ما يفعله التناسل هو أنه يقدم ضحايا جددا للألم والعذاب. ولقد ارتبط هذا الرأي بكراهية شوبنهور للمرأة، إذ كان يعتقد أن المرأة تؤدي في هذا الصدد دورا أكثر تعمدا من دور الرجل.

والواقع أنه لا يوجد سبب منطقي يجعل نظرية المعرفة الكانتية ترتبط على هذا النحو بنظرة تشاؤمية إلى العالم. وكل ما في الأمر أن شوينهور نفسه لم يكن، بحكم مزاجه، قادرا على أن يكون سعيدا، ومن ثم فقد أعلن أن السعادة شيء يستحيل تحقيقه. وقرب نهاية حياته القاتمة، بدأ العالم يعترف بمؤلفاته، وأصبحت أحواله المالية أفضل إلى حد ما، مما أدى به إلى التحول فجأة نحو المزيد من المرح، على الرغم من نظريته. ومع ذلك فليس من الصواب بالمثل أن نصف الموقف العقلاني المفرط في ثقته بخيرية هذا العالم، بأنه هو الموقف الصحيح. ففي الوقت الذي لم يكن فيه مفكر مثل إسبينوزا على استعداد، من الوجهة النظرية على الأقل، لرؤية الشر،[14] ذهب شوبنهور إلى الطرف المضاد، ولم يستطع أن يرى خيرا في أي شيء.

ولقد رأى شوينهور أن حل هذا الوضع الأليم ينبغي أن يلتمس في الأساطير البوذية. فما يسبب الألم فينا هو ممارستنا للإرادة بعينها، ومن ثم فإننا نستطيع، عن طريق تخدير الإرادة، أن نصل في النهاية إلى «النرفانا» أي العدم. فالغيبوبة الصوفية تجعلنا نخترق حجاب «المايا»، الذي يرمز للوهم والبطلان. وهكذا نستطيع أن نرى العالم على أنه واحد، وبعد أن نكتسب هذه المعرفة، نقهر الإرادة. غير أن معرفة الوحدة لا تؤدي في هذه الحالة إلى الاتصال بالله، كما هي الحال لدى الصوفية الغربيين من أمثال إكهارت Eckhart، كما أنها لا تؤدي إلى الاتحاد بعالم إسبينوزا الذي كان هو والله شيئا واحدا، بل إن الاستبصار بالكل، والتعاطف مع الله وعذابه، يزودنا - على العكس من ذلك - بمهرب إلى العدم.

إن فلسفة شوبنهور تؤكد أهمية الإرادة، على عكس المذاهب العقلانية في المدرسة الهيجلية. وقد أخذ بهذا الرأي فلاسفة عديدون لم تكن تجمع

بينهم نقاط مشتركة كثيرة أخرى. إذ نجده لدى نيتشه، وكذلك لدى البرجماتيين. وبالمثل فإن الوجودية تهتم كثيرا بالإرادة في مقابل العقل. أما عن نزعة التصوف التي تشيع في مذهب شوبنهور، فإنها تقف خارج التيار الرئيسي للفلسفة.

والحق أنه، إذا كانت فلسفة شوينهور تسعى في النهاية إلى إيجاد مخرج من العالم وصراعاته، فإن نيتشه Nietzsche (1844-1900) يسير في الطريق المضاد. وليس من السهل أن يلخص المرء مضمون تفكير نيتشه، إذ إنه ليس فيلسوفا بالمعنى المألوف، ولم يترك عرضا منهجيا لآرائه. وربما جاز لنا أن نصفه بأنه صاحب نزعة إنسانية أرستقراطية بالمعنى الحرفي للكلمة. فقد كان أول ما يحرص على تأكيده هو علو الإنسان الأفضل، أعني الأوفر صحة والأقوى شخصية. وقد أدى به ذلك إلى إبداء الاهتمام بالصلابة في مواجهة البؤس، وهو أمر يخالف إلى حد ما معايير الأخلاق الشائعة، وإن لم يكن يخالف الممارسات الفعلية بالضرورة. ولقد ركز الكثيرون اهتمامهم على هذه السمات دون أن يضعوها في سياقها الطبيعي، فرأوا في نيتشه مبشرا بالأنظمة القائمة على الطغيان السياسي في عصرنا الحاضر. ومن الجائز بالفعل أن بعض الطغاة قد استمدوا بعض الوحي من نيتشه. ولكن ليس من العدل أن نعده مسؤولا عن شرور أناس لم يفهموه في أحسن الأحوال، إلا فهما سطحيا. ذلك لأن نيتشه كان خليقا بأن يعارض بقوة ما طرأ على بلده ذاته من تطورات سياسية، لو كان العمر قد امتد به حتى يشهد هذه التطورات.

كان نيتشه ابنا لقسيس بروتستانتي، مما كان يعني تنشئة عائلية تسودها التقوى والاستقامة. وقد ظل تأثير هذا العنصر باقيا في تلك النغمة الأخلاقية الرفيعة التي نجدها في أعماله، حتى تلك التي يبلغ فيها التمرد أقصى مداه. وقد أثبت منذ شبابه المبكر أنه باحث علمي ممتاز، وأصبح في الرابعة والعشرين أستاذا لفقه اللغات القديمة بجامعة بازل. وبعد عام من هذا التاريخ اندلعت الحرب بين فرنسا وبروسيا. ولما كان نيتشه قد أصبح مواطنا سويسريا، فقد كان عليه أن يكتفي بالعمل ممرضا في الخدمة العسكرية. وبعد أن تدهورت صحته نتيجة لإصابته بالدوسنتاريا، سرح من الخدمة وأعيد إلى بازل. والواقع أن صحته لم تكن أبدا في حالة جيدة، ولم

يصل أبدا إلى الشفاء التام من الأمراض التي أصابته أثناء تجنيده. وهكذا اضطر إلى الاستقالة من منصبه في عام 1879، وإن كان قد حصل على معاش سخي أتاح له أن يحيا حياة مريحة إلى حد معقول. وقد قضى الأعوام العشرة التالية في سويسرا وإيطاليا، مواصلا عمله التأليفي، وكان في معظم الأحيان منعزلا لا يعرف به أحد. وفي عام 1889 أصيب بالجنون، وكانت إصابته نتيجة متأخرة لمرض تناسلي أصيب به أيام دراسته، وظل في حالة الجنون حتى وفاته.

إن أعمال نيتشه مستوحاة في المحل الأول من المثل العليا اليونانية في عصر ما قبل سقراط، وخاصة في إسبرطة. وقد استحدث في كتابه الرئيسي الأول «ميلاد التراجيديا» (1872)، التمييز المشهور بين الحالتين الأبولونية والديونيزية للروح اليونانية. فالمزاج الديونيزي القاتم الشديد الانفعال مرتبط بالتعرف على حقيقة المأساة في حياة الإنسان. أما البانثيون الأوليمبي فهو نوع من الرؤية الصافية التي تعوض تأثير الجانب الأليم في الحياة البشرية. وتنبثق هذه الرؤية من العنصر الأبولوني في النفس. وهكذا نستطيع أن نصف المأساة الإغريقية بأنها تسام أبولوني على الرغبات الديونيزية العارمة. وقد رأينا من قبل أن أرسطو كانت له آراء مشابهة في هذه المسائل.

وقد استخلص نيتشه، فيما بعد، من هذا العرض الذي قدمه لأصول التراجيديا فكرة البطل المأساوي. فهو، على خلاف أرسطو، لا يرى في المأساة وسيلة بديلة لتطهير الانفعالات، وإنما يرى فيها قبولا إيجابيا للحياة على ما هي عليه. وبينما كان شوبنهور قد توصل إلى نتيجة تشاؤمية، نجد نيتشه يتخذ موقفا تفاؤليا، يعتقد أن من الممكن التوصل إليه إذا ما فسرت المأساة الإغريقية تفسيرا صحيحا. ولكن ينبغي أن يلاحظ أن هذا ليس تفاؤلا بالمعنى الشائع بين الناس، وإنما هو نوع من القبول العدواني لحقائق الحياة الصعبة القاسية. إنه يعترف، مثل شوبنهور بأولوية الإرادة، ولكنه يمضي شوطا أبعد، ويرى في الإرادة القوية أبرز سمات الإنسان الحر، على حين أن شوبنهور رأى في الإرادة مصدرا لكل شر.

ويميز نيتشه بين نوعين من الناس، لكل منهما أخلاقيته الخاص. هما السادة والعبيد. وهو يعرض النظرية الأخلاقية المبنية على هذا التمييز في

كتابه «ما وراء الخير والشر» (1886). فلدينا من جهة أخلاق السادة، التي يرتبط فيها الخير بالاستقلال والكرم والاعتماد على النفس، وما شابه ذلك، أعني جميع الفضائل التي يتصف بها الإنسان «ذو النفس الكبيرة» عند أرسطو. أما النقائص المقابلة فهي الخضوع والوضاعة والتهيب وما إليها، وهذه تمثل الشر. وهنا نجد التقابل بين الخير والشر يعادل على وجه التقريب التضاد بين النبيل والحقير. أما أخلاق العبيد فتقوم على مبدأ مختلف كل الاختلاف. فالخير عندها يكون في نوع من الاستسلام الشامل، وفي كل ما من شأنه التخفيف عن المعاناة ووأد الطموح، على حين أنها تندد بتلك الصفات التي تعد خيرا في أخلاق السادة وتراها شرا، لا مجرد سؤ أخلاق. ذلك لأن الشخص الحر في أخلاق السادة يبدو في نظر العبيد مرعبا، وكل سلوك يثير الخوف يعد في نظره شرا. أما أخلاق البطل أو الإنسان الأرقى Superman فتقع فيما وراء الخير والشر.

وكان نيتشه قد عرض هذه الأفكار في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» على صورة دعوة أخلاقية تحكي في أسلوبها كلمات الكتاب المقدس. وبالفعل كان نيتشه فنانا عظيما في الأدب، حتى لتبدو مؤلفاته أقرب إلى الشعر المنثور منها إلى الفلسفة.

لقد كان أبغض الأمور إلى نيتشه هو ظهور ذلك النوع الجديد من الإنسانية الجماعية التي نمت مع تطور التكنولوجيا الجديدة. فالوظيفة الصحيحة للمجتمع، في رأيه، هي أن يكون بمثابة معمل لتفريخ تلك القلة من العظماء الذين يحققون المثل الأعلى الأرستقراطي. أما المعاناة التي يمكن أن يسببها هذا للناس البسطاء فتبدو في نظره أمرا لا أهمية له. ولقد كان نوع الدولة الذي تخيله مشابها إلى حد بعيد للدولة المثلى في جمهورية أفلاطون. وكان يرى في العقائد التقليدية مجرد أدوات تستعين بها أخلاق العبيد. وفي رأيه أن الإنسان الحر ينبغي أن يعترف بأن «الرب قد مات»،[15] ومن ثم لا يتجه سعيه إليه، وإنما إلى نوع أعلى من الإنسان. ويرى نيتشه أن أوضح نموذج لأخلاق العبيد هو المسيحية. ذلك لأن المسيحية تتجه إلى التشاؤم عندما تعلل النفوس بالأمل في حياة أخروية أفضل، وتبدي تقديرا عاليا للفضائل الهابطة، كالتواضع والشفقة. ولقد كان اتجاه فاجنر، في سنواته المتأخرة، نحو المسيحية هو الذي أدى بنيتشه إلى مهاجمة

هذا الفنان الموسيقي الذي كان من قبل يراه صديقا يدعو إلى الإعجاب. أما عبادة البطولة عند نيتشه فكانت تصاحبها نزعة حادة كارهة للمرأة، تحبذ معاملة النساء-على الطريقة الشرقية-كالقطيع، وهو اتجاه يعكس في رأينا عجز نيتشه عن التعامل مع الجنس اللطيف.

على أن هذه النظرية الأخلاقية تنطوي على قدر غير قليل من الملاحظات المفيدة لمختلف أنماط البشر وأساليبهم في معالجة شئون حياتهم. فهناك جوانب إيجابية كثيرة في فكرة الدعوة إلى نوع من الصرامة والانضباط، بشرط أن يمارسها المرء على ذاته. ولكنا لا نستطيع أن نقتنع، بنفس السهولة، بفكرة عدم الاكتراث التام إزاء المعاناة التي تتحملها الكثرة لصالح القلة.

4 مذهب المنفعة والفلسفات المعاصرة

لنعد الآن قرنا إلى الوراء، ولنتناول تيارا آخر في الفكر الفلسفي. كانت الفلسفة المثالية ونقادها قد تطوروا في عالم أخذت ظروفه المادية تتغير تغيرا جذريا. وقد نجمت هذه التطورات عن الثورة الصناعية التي بدأت في إنجلترا في القرن الثامن عشر. ولقد سار إدخال الآلات في البداية بخطى متدرجة إلى أقصى حد؟ وأدخلت تحسينات على تركيب الأنوال فزاد إنتاج النسيج. ولكن الخطوة الحاسمة كانت تطوير الآلة البخارية، التي أتاحت مصدرا للطاقة لا حد له، من أجل تشغيل الآلات في الورش التي ظهرت بأعداد هائلة. وكانت أكثر الطرق فعالية في إنتاج البخار هي استخدام الغلايات التي تعمل بالفحم. وهكذا حدث تطور كبير في استخراج الفحم، وذلك في ظل ظروف كانت شديدة القبح والقسوة في كثير من الأحيان. والواقع أن الأيام الأولى من عصر التصنيع كانت، من الناحية الإنسانية فترة قاسية كئيبة بحق.

وخلال القرن الثامن عشر، بلغت حركة التسييج Enclosure[1] في إنجلترا ذروتها. صحيح أنه كانت

هناك، طوال عدة قرون، حالات قام فيها النبلاء بوضع سياج حول أرض مشاع من أجل استخدامهم الخاص، مما خلق مصاعب لسكان الريف الذين كان رزقهم يتوقف إلى حد ما على المنافع التي يجنونها من الأرض المشاع. ومع ذلك فإن هذا التعدي على تلك الامتيازات لم يسبق له، قبل القرن الثامن عشر، أن أدى إلى اقتلاع أعداد كبيرة من سكان الريف من جذورهم ودفعهم دفعا إلى المدن الكبيرة والصغيرة بحثا عن طرق جديدة للارتزاق. وهؤلاء الناس أعينهم هم الذين استوعبتهم المصانع الجديدة. ونظرا إلى ضآلة أجورهم وقسوة استغلالهم فإنهم كانوا يعيشون في أفقر أحياء المدن وضواحيها، واضعين بذلك أسس الأحياء الصناعية الرثة الضخمة Slums التي انتشرت في القرن التاسع عشر.

ولقد قوبل اختراع الآلات في البداية بقدر كبير من الشك، من جانب أولئك الذين شعروا بأن الآلات الجديدة ستجعل مهاراتهم في الصناعات اليدوية شيئا لا أهمية له. وبالمثل كان كل تحسين في أداء الآلة يلقى مقاومة من العمال الذين كانوا يخشون أن يؤدي ذلك إلى قطع أرزاقهم. وما زال هذا النوع من الخوف قائما حتى يومنا هذا، إذ إن نقابات العمال تنظر بعين الارتياب إلى إدخال الآلات التي تدار إلكترونيا، تماما كما كان يحدث في القرن الماضي بالنسبة إلى النول الذي يسير بطاقة البخار. ولكن المتشائمين كانوا، في هذه المسألة، مخطئين على الدوام. ذلك لأن الدول الصناعية في العالم، بدلا من أن تعاني من هبوط مستوى معيشتها، أخذت ثروتها ورخاؤها يرتفعان بالتدريج على كافة المستويات. ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن تعاسة الطبقة العاملة في أول العصر الصناعي في إنجلترا كانت شديدة حقا. وكان الجهل من الأسباب التي أدت إلى بعض من أسوأ النتائج، إذ إن المشكلات التي ظهرت كانت جديدة، ولم يكن أحد قد صادف مثلها من قبل. فالليبرالية القديمة، المرتكزة على الحرف اليدوية وعلى الملكية الزراعية، لم تكن مرنة بالقدر الذي يكفي لمواجهة المشكلات الضخمة الجديدة للمجتمع الصناعي. وعندما جاء الإصلاح سار ببطء، ولكنه استطاع بمضي الوقت أن يصحح هذه الأخطاء القديمة. أما في الحالات التي بدأ فيها التصنيع متأخرا، كما حدث في بقية بلدان القارة الأوروبية، فإن بعض المصاعب التي واجهت تطور المجتمع الصناعي كانت

أقل قسوة، لأن المشكلات كانت عندئذ قد فهمت على نحو أفضل.

ومنذ أوائل القرن التاسع عشر، بدأ اتجاه تدريجي إلى التفاعل بين العلم والتكنولوجيا. وبالطبع فإن مثل هذا التفاعل كان موجودا، بقدر ما، على الدوام، ولكن المبادئ العلمية بدأت تطبق بطريقة منهجية، منذ عهد التصنيع، في تصميم المعدات التكنولوجية وإنتاجها، مما أدى إلى نمو متسارع للتوسع المادي. ولقد كانت الآلة البخارية هي مصدر القوة الجديدة. وشهد النصف الأول من القرن التاسع عشر حركة بحث علمي شامل للمبادئ التي تنطوي عليها تلك الآلة، مما أدى إلى قيام علم جديد هو الديناميكا الحرارية، وأدى هذا العلم بدوره إلى تعليم المهندسين كيف يصممون آلات أعظم كفاءة.

وفي الوقت ذاته بدأت الآلة البخارية تحل محل كل أشكال الطاقة الأخرى في ميدان المواصلات. وما أن حل منتصف القرن التاسع عشر، حتى كانت شبكة واسعة من السكك الحديدية تنمو في أوروبا وأمريكا الشمالية، كما بدأت السفن البخارية تحل محل المراكب الشراعية. وقد أحدثت هذه التجديدات كلها تغيرات هائلة في حياة الناس الذين تأثروا بها، وفي نظرتهم إلى العالم. وإذا كنا نرى الإنسان، على وجه العموم، حيوانا ميالا إلى المحافظة، فإن قدراته التكنولوجية أخذت تفوق حكمته السياسية، مما أدى إلى اختلال في التوازن لم نبرأ منه حتى اليوم.

ولقد أدى التطور الأول للإنتاج الصناعي إلى تجديد الاهتمام بمسائل علم الاقتصاد. وهكذا فإن الاقتصاد السياسي في العصور الحديثة، من حيث هو دراسة قائمة بذاتها، يدين بظهوره إلى أعمال آدم سميث (1723 - 1790) لذي كان أستاذا للفلسفة ينتمي إلى نفس موطن ديفيد هيوم. ولقد سارت مؤلفاته في الأخلاق في نفس الاتجاه الذي أقامه هيوم. ولكنها كانت على وجه الإجمال أقل أهمية من أعماله في الاقتصاد. وهو يدين بشهرته لدراسته التي تحمل عنوان «ثروة الأمم» (1776). ففي هذا الكتاب بذلت لأول مرة محاولة لدراسة مختلف القوى التي تؤثر في الحياة الاقتصادية لبلد ما. وقد اهتم بوجه خاص بمشكلة تقسيم العمل، فأوضح بشيء من الإسهاب كيف يزداد إنتاج السلع الصناعية إذا ما تم تجزيء صناعة سلعة معينة إلى عدد من المراحل، يقوم بكل منها عامل متخصص.

ولقد اختار مثالا خاصا هو صناعة الدبابيس، وكانت النتائج التي توصل إليها مبنية بغير شك على ملاحظات فعلية لأرقام الإنتاج.

وعلى أية حال فإن مبدأ تقسيم العمل قد طبق في الصناعة على نطاق واسع بعد ذلك بوقت قصير، وأثبت فعاليته الكاملة. وبالطبع فإن هناك مشكلات إنسانية ينبغي أن تؤخذ في الإعتبار بدورها، لأن العمل المتخصص إذا ما تجزأ إلى حد إفقاد العامل اهتمامه بعمله، يؤدي إلى معاناة العامل في النهاية. ولكن هذه الصعوبة لم تكن واضحة تماما للأذهان في عصر سميث، بينما أصبح تأثيرها اللاإنساني على العاملين في هذا النوع من الآلات واحدة من المشكلات الكبرى في الصناعة الحديثة.

والواقع أن الاقتصاد السياسي ظل لفترة طويلة مبحثا يتميز به الإنجليز. صحيح أن مدرسة «حكم الطبيعة» (الفيزيوقراط) الفرنسية في القرن الثامن عشر قد اهتمت بالمشكلات الاقتصادية، غير أن كتاباتهم لم يكن لها نفس الأثر الذي كان لكتاب آدم سميث، إذ أن هذا الأخير قد أصبح إنجيل الاقتصاد الكلاسيكي. وكان الإسهام الهام التالي في هذا الميدان هو نظرية ريكاردو Ricardo في القيمة المبنية على العمل، وهي النظرية التي تبناها ماركس.

أما في الميدان الفلسفي فإن ظهور التصنيع جلب نوعا من الاهتمام بفكرة المنفعة، وهو اهتمام كان يعارضه الرومانتيكيون بشدة. ولكن هذه الفلسفة التي كانت تفتقر إلى الجاذبية والتشويق، كانت لها آخر الأمر في ميدان الإصلاح الاجتماعي-الذي كانت الحاجة ماسة إليه-نتائج تفوق بكثير كل ما أدى إليه ذلك السخط الرومانتيكي الذي أثارته بين الشعراء والمثاليين. لقد كانت التغيرات التي تدعو إليها فلسفة المنفعة تدريجية منظمة، وكانت الثورة أبعد الأمور عن أهدافها. ولكن الأمر كان مختلفا في نظرية ماركس، التي كانت أكثر منها عاطفية، والتي ظلت تصطبغ بكثير من العناصر المتزمتة في المثالية الهيجلية التي كانت مصدرا لها. فقد أصبح الهدف في هذه الحالة الأخيرة هو التغيير الكامل للنظام القائم بالعنف.

وينبغي أن نلاحظ أن المشكلات الإنسانية الكبرى للمجتمع التكنولوجي لم تتكشف على الفور لأولئك الذين لم يعانوا تلك الآلام التي جرها ذلك المجتمع على الطبقة العاملة الصناعية. قد تكون هذه الحقائق الأليمة شيئا

يدعو إلى الأسف، ولكنها كانت تعد في مبدأ الأمر شيئا لا مفر منه. على أن عدم الاكتراث الجامد والمتحجر هذا قد تزعزع خلال النصف الثاني من القرن الماضي، عندما تنبه الكتاب إلى المشكلات التي أدى إليها التصنيع. وقد أسهمت ثورة 1848 في تنبيه المجتمع إلى هذه الحقائق. صحيح أن الاضطرابات قد أخفقت من حيث هي مناورة سياسية، ولكنها تركت وراءها قدرا من عدم الرضا عن الأوضاع الاجتماعية. وقد وجدت هذه المشكلات في أعمال ديكنز Dickens في إنجلترا، ومن بعده زولا Zola في فرنسا، تعبيرا ساعد على نشر وعي أعظم بحقيقة الوضع.

لقد رأى المصلحون في ذلك العصر أن من أهم أنواع العلاج التي تشفي كل الأمراض الاجتماعية، توفير قدر كاف من التعليم، ولكنهم ربما لم يكونوا في ذلك على صواب تام. ذلك لأن الاكتفاء بتعليم كل شخص القراءة والكتابة والحساب لا يؤدي في ذاته إلى القضاء على المشكلات الاجتماعية. كما أنه ليس من الصحيح أن هذه القدرات-التي هي في ذاتها مفيدة بلا شك-لا غناء عنها من أجل سير المجتمع الصناعي في الطريق السليم. فهناك قدر كبير من الأعمال الروتينية المتخصصة يمكن أن يقوم بها، من حيث المبدأ، أميون. غير أن التعليم يمكن أن يساعد بصورة غير مباشرة على حل مشكلات معينة، ما دام يؤدي أحيانا إلى مساعدة أولئك الذين يتعين عليهم تحمل المصاعب، على تحسين مصيرهم. وفي الوقت ذاته فمن الواضح أن الاقتصار على تقديم الدراسات التعليمية لا يؤدي إلى هذه النتائج بالضرورة، بل إنه قد يؤدي بالناس إلى الاعتقاد بأن النظام القائم للأشياء هو على ما ينبغي أن يكون عليه. وكثيرا ما يكون تشكيل العقول على هذا النحو فعالا إلى حد بعيد. ومع هذا كله فقد كان أنصار الإصلاح على حق عندما ذهبوا إلى أن هناك مشكلات معينة لا يمكن حلها إلا إذا ساد فهم معقول للموضوعات التي تتعلق بها هذه المشكلات، وهذا الفهم يحتاج بالفعل إلى قدر معين من التعليم.

ولقد امتد تقسيم العمل، الذي دعا إليه آدم سميث في ميدان إنتاج السلع، إلى ميادين النشاط العقلي بنفس القدر تقريبا. ذلك لأن البحث العلمي خلال القرن التاسع عشر، قد أصبح مصنعا، إن جاز هذا التعبير.

لقد اشتق مذهب المنفعة من نظرية أخلاقية ترجع، بوجه خاص، إلى

هتشسون Hutcheson، الذي كان قد عرضها عام 1725. وترى النظرية، باختصار، أن الخير هو اللذة والشر هو الألم، ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها تفوق اللذة على الألم أقصى مداه. وقد أخذ بنتام Bentham بهذا الرأي؛ وأصبح يعرف باسم «مذهب المنفعة Utilitarianism كان جريمى بنتام (1748-1832) معنيا قبل كل شيء بالتشريع، حيث استمد أفكاره الأساسية من هلفسيوس Helvetius وبيكاريا Beccaria. فالأخلاق عند بنتام هي قبل كل شيء أساس لدراسات عن الأساليب التشريعية الكفيلة بإدخال أفضل التحسينات على الأوضاع. ولقد كان بنتام زعيما لمجموعة أطلق عليها اسم «الراديكاليون الفلسفيون»، كان أفرادها يبدون اهتماما كبيرا بالإصلاح الاجتماعي والتعليم، وكانوا معارضين بوجه عام لسلطة الكنيسة وللامتيازات التي تحتكرها الطبقة الحاكمة في المجتمع. أما بنتام نفسه فكان ذا مزاج انطوائي هادئ، وبدأ بآراء لم تكن متطرفة بصورة واضحة، ولكنه في حياته اللاحقة أصبح، على الرغم من خجله الشديد، ينكر الدين بعدوانية شديدة.

كان بنتام شديد الاهتمام بالتعليم، وكان يتفق مع زملائه من الراديكاليين في إبداء ثقة مطلقة بالقدرة غير المحدودة للتعليم على مداواة عيوب المجتمع. وينبغي أن نتذكر أنه لم تكن توجد في إنجلترا، في عصره، سوى الجامعتين،[2] وكان دخولهما مقتصرا على أصحاب العقيدة الانجليكانية الصريحة. ولم يتم تصحيح هذا الوضع الشاذ إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد أخذ بنتام على عاتقه مهمة إتاحة فرص التعليم الجامعي لمن لم تتوافر فيهم الشروط الصارمة التي كانت تفرضها المؤسسات القائمة. وكان واحدا من أفراد المجموعة التي ساعدت على إنشاء الكلية الجامعية في لندن عام 1825. وفي هذه الكلية لم تكن تفرض على الطلاب أية اختبارات دينية، ولم يكن في الكلية أي مكان للعبادة. وكان بنتام ذاته في ذلك الحين قد خرج تماما عن الدين. وعندما مات اشترط أن يبقى في الكلية هيكله العظمي، بعد أن يكسى بغطاء من الشمع ويرتدي الملابس المناسبة، وما زال تمثاله الجالس هذا معروضا ليكون فيه ذكرى دائمة لأحد مؤسسي هذه الكلية.

كانت فلسفة بنتام مبنية على فكرتين رئيسيتين ترجعان إلى القرن الثامن

عشر. أولاهما هي مبدأ التداعي الذي أكده هارتلي Hartley. وينبثق هذا المبدأ، آخر الأمر، من نظرية السببية عند هيوم، حيث يستخدم في تفسير فكرة الاعتماد السببي عن طريق تداعي المعاني. وعند هارتلي، وكذلك عند بنتام فيما بعد، يصبح مبدأ التداعي هو الآلية الرئيسية في علم النفس. وهكذا وضع بنتام مبدأه الواحد هذا، الذي يمارس عمله على المادة الخام المقدمة من التجربة، محل الجهاز التقليدي للتصورات المنتمية إلى الذهن وفاعليته. وقد أتاح له ذلك أن يقدم تفسيرا حتميا لعلم النفس، لا يتضمن تصورات ذهنية على الإطلاق، وكأن هذه قد اجتثتها «سكين أوكام» من جذورها. وفيما بعد، أصبحت نظرية الفعل المنعكس المكيف (الشرطي)، التي وضعها بافلوف Pavlov كل مبنية على نفس الموقف الذي يرتكز عليه علم النفس القائم على فكرة التداعي.

أما المبدأ الثاني فهو القاعدة النفعية التي تدعو إلى البحث عن أكبر قدر من السعادة والتي أشرنا إليها من قبل. وترتبط هذه القاعدة بعلم النفس من حيث إن ما يسعى الناس إلى بلوغه هو في رأي بنتام تحصيل أكبر قدر من السعادة لأنفسهم. وكلمة السعادة مساوية في معناها هذا لكلمة اللذة. فمهمة القانون هي التأكد من أن أي شخص، في سعيه إلى سعادته القصوى، لن يمس حق الآخرين في السعي إلى نفس الهدف. وعلى هذا النحو يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. ولقد كان هذا هو الهدف المشترك لأصحاب مذهب المنفعة جميعا، مهما اختلفوا فيما بينهم. ويبدو هذا الهدف، في صيغته الرديئة هذه، مبدأ فاترا لا يثير حماسا. غير أن النوايا التي تكمن من ورائه بعيدة عن ذلك كل البعد. ذلك لأن مذهب المنفعة، من حيث هو حركة تستهدف الإصلاح، قد حقق قطعا أكثر مما حققته الفلسفات المثالية مجتمعة، وقد فعل ذلك دون ضجة كبيرة. وفي الوقت ذاته فإن مبدأ أعظم قدر من السعادة كبر عدد من الناس كان يقبل التفسير على نحو آخر. فقد أصبح في أيدي رجال الاقتصاد الليبراليين مبررا لحرية التبادل التجاري ومبدأ «دعه يعمل». إذ كان يفترض أن سعي كل إنسان، بجدية وبلا عوائق، إلى أعظم قدر من اللذة لنفسه، لا بد - مع وجود التشريع السليم-أن يحقق أكبر قدر من السعادة للمجتمع. غير أن الليبراليين كانوا في هذا مسرفين في التفاؤل. صحيح أن المرء قد

يقبل، بروح سقراطية، الفكرة القائلة إن الناس إذا ما حرصوا على الاستزادة من المعرفة وحسبوا نتائج أفعالهم، يتوصلون عادة إلى أن إيذاء المجتمع سيؤدي في النهاية إلى إيذائهم هم أنفسهم. ولكن الناس لا يفكرون دائما في هذه الأمور بعناية، وكثيرا ما يتصرفون باندفاع وجهل. لذلك فإن نظرية «دعه يعمل» أصبحت في أيامنا هذه مقيدة بضمانات معينة تحد من طابعها المطلق.

وإذن فالقانون يعد جهازا يضمن سعي كل فرد إلى تحقيق أهدافه دون أن يلحق ضررا بأقرانه. وهكذا فإن وظيفة العقوبة ليست الانتقام، بل منع الجريمة. والشيء الهام هو أن تكون هناك تعديات معينة ينبغي أن تعاقب، لا أن يكون القصاص فادحا، كما كان الاتجاه السائد في إنجلترا في ذلك الحين. وقد عارض بنتام توقيع عقوبة الإعدام بلا تمييز، في الوقت الذي كانت تفرض فيه بتوسع شديد، وعلى جرائم بسيطة.

إن هناك نتيجتين هامتين تترتبان على الأخلاق النفعية. الأولى هي أن من الواضح أن لدى الناس جميعا، في نواح معينة، ميولا بنفس القدر من القوة إلى السعادة. وعلى ذلك فلا بد أن يتمتعوا بحقوق وفرص متساوية. هذا الرأي كان في وقته تجديدا، وكان من البنود الأساسية في البرنامج الإصلاحي لمجموعة الراديكاليين. أما النتيجة الثانية التي يمكن استخلاصها فهي أن أكبر قدر من السعادة لا يمكن بلوغه إلا إذا ظلت الأوضاع ثابتة. وهكذا فإن الاعتبارين اللذين تكون لهما الأولوية بالنسبة إلى غيرهما هما المساواة والأمن. أما الحرية فقد رآها بنتام أقل أهمية. ذلك لأن الحرية، شأنها شأن «حقوق الإنسان»، قد بدت له ميتافيزيقية ورومانتيكية على نحو ما. ولقد كان من الوجهة السياسية يؤيد الاستبداد العادل، لا الديمقراطية. وبالطبع فإن هذا يشكل إحدى صعوبات مذهبه في المنفعة. إذ أن من الواضح أنه ليست هناك وسيلة تضمن أن يسير المشرع بالفعل في طريق عادل. بل إن هذا يقتضي، في ضوء نظريته النفسية ذاتها، أن يسلك المشرعون دائما ببعد نظر شديد، على أساس معرفة كاملة. غير أن هذا الافتراض، كما قلنا من قبل، ليس صحيحا كل الصحة. فهذه الصعوبة، من حيث هي مسألة متعلقة بالسياسة العملية، لا يمكن أن تزاح مرة واحدة وإلى الأبد. وأقصى ما يمكن محاولته هو التأكد من أن المشرعين لن يترك

لهم الحبل على الغارب إلا بقدر معين في كل حالة.

ويسير بنتام، في نقده الإجماعي، في نفس الخط الذي سار عليه الفلاسفة الماديون في القرن الثامن عشر، وهو يستبق كثيرا من الأفكار التي سيقول بها ماركس فيما بعد. فهو يرى أن أخلاق التضحية السائدة إنما هي خدعة متعمدة فرضتها الطبقة الحكمة دفاعا عن مصالحها. فهي تتوقع التضحيات من الآخرين. ولكنها لا تقوم بنفسها بأية تضحية. وفي مقابل هذا كله وضع بنتام مبدأه النفعي.

وعلى حين أن بنتام قد ظل هو الزعيم الفعلي للراديكاليين خلال حمايته، فإن القوة الدافعة من وراء الحركة كان جيمس مل James Mill (1773-1836). ولقد كان جيمس مل يشارك بنتام آراءه النفعية في الأخلاق ويزدري الرومانتيكيين. وفي الميدان السياسي اعتقد أن من الممكن إقناع الناس بالحجة والبرهان، بحيث يقومون بتقديرات عقلية للأمور قبل اتخاذ خطوة عملية فيها. وكان يتمشى مع هذا اعتقاد مبالغ فيه بأهمية التعليم. وكان ضحية هذه الاعتقادات المسبقة هو ابن جيمس مل، جون استوارت مل (1806-1873)، الذي طبقت عليه نظريات أبيه التعليمية بلا رحمة. فقد شكا في مرحلة متأخرة من حياته قائلا: «لم أكن طفلا أبدا، ولم ألعب الكريكت في حياتي». وبدلا من ذلك، درس اليونانية وهو في الثالثة، وأعقبتها كل الموضوعات التعليمية الأخرى قبل الأوان. وكان من الطبيعي أن تؤدى هذه التجربة المخيفة إلى إصابته بانهيار عصبي قبل أن يبلغ الحادية والعشرين مباشرة. وقد أبدى مل فيما بعد اهتماما إيجابيا بحركة الإصلاح البرلماني خلال الثلاثينات، ولكنه لم يكترث بتقلد مرتبة الزعامة التي كان يشغلها أبوه وبنتام من قبله. وقد انتخب في الفترة الواقعة بين عامي 1865 و 1868 عضوا في مجلس العموم عن دائرة وستمنستر، وظل يدعو إلى حق الاقتراع العام، ويسير في اتجاه كان يتصف في عمومه بالليبرالية والعداء للاستعمار، على طريقة بنتام.

ولقد كان جون استوارت مل في فلسفته مدينا لغيره بكل شيء تقريبا. وكان الكتاب الذي أذاع شهرته أكثر من أي شيء آخر هو كتاب «نسق في المنطق System of Logic» (1843). وكان الشيء الجديد في الكتاب، بالنسبة إلى عصره، هو معالجته للاستقراء، الذي يقوم في رأيه على مجموعة من

القواعد تذكرنا إلى حد بعيد بقواعد الارتباط السببي عند هيوم. ولقد كان من المشكلات الدائمة التي يواجهها المنطق الاستقرائي، إيجاد تبرير للبرهان الاستقرائي. وكان رأي مل هو أن ما يعطي مبررا للسير على هذا النحو هو الاطراد الملاحظ في الطبيعة، الذي هو ذاته استقراء على أعلى مستوى. وبالطبع فإن هذا يجعل الحجة كلها حلقة مفرغة، وإن كان يبدو أنه لم يكترث بهذا الأمر. غير أن هذا الوضع ينطوي على مشكلة أعم بكثير، ما زالت تؤرق المناطقة حتى يومنا هذا. هذه الصعوبة يمكن التعبير عنها، بصورة عامة، بالقول إن الناس لا يرون الاستقراء، على أية حال، محترما بالقدر الذي ينبغي أن يكون عليه، وعلى ذلك فلا بد من إيجاد تبرير له. ولكن هذا يؤدي إلى مأزق لا مخرج منه، وإن لم يكن يشيع الاعتراف به دائما. ذلك لأن التبرير مسألة تنتمي إلى المنطق الاستنباطي. فلا يمكن أن يكون هو ذاته استقرائيا إن كان الاستقراء هو ما يجب تبريره. أما الاستنباط نفسه فلا أحد يشعر بأنه مضطر إلى تبريره، لأنه كان محترما منذ أقدم العصور. وربما كان المخرج الوحيد هو أن نترك الاستقراء مختلفا كما هو، دون أن نحاول ربطه بالحجج الاستنباطية التبريرية.

أما العرض الذي قدمه مل للأخلاق النفعية فهو متضمن في دراسة بعنوان «مذهب المنفعة» (1863)، وهي دراسة لا تتجاوز بنتام بكثير. ولقد كان مل، مثل أبيقور، الذي يمكن أن يعد أول القائلين بمذهب المنفعة، على استعداد لأن يقول في النهاية إن بعض اللذات أعلى من بعضها الآخر. ولكنه لا ينجح نجاحا سقيقيا في إيضاح المقصود باللذات الأفضل من حيث الكيف (أو النوع)، في مقابل الاختلافات الكمية البحتة. وهذا أمر لا يدعو إلى الدهشة، ما دام مبدأ أعظم ا قدر من السعادة، وحساب اللذات الذي يقترن به، يزيل الكيف لصالح الكم.

وحين حاول مل تقديم برهان يثبت المبدأ النفعي القائل إن اللذة هي ما يسعى إليه الناس بالفعل، ارتكب خطأ فادحا. «إن الدليل الوحيد الذي يمكن تقديمه على أن شيئا ما قابل للرؤية Visible، هو أن الناس يرونه بالفعل. والدليل الوحيد على أن الصوت قابل لأن يسمع audible، هو أن الناس يسمعونه، ومثل هذا يقال عن المصادر الأخرى لتجربتنا. وبالمثل أعتقد أن الدليل الوحيد الذي يمكن الإتيان به لإثبات أن شيئا ما مرغوب

فيه desirable، هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل». ولكن هذه مغالطة مبنية على تشابه لفظي يحجب اختلافا منطقيا. فالمرء يقول عن الشيء إنه قابل للرؤية إن كان من الممكن رؤيته. أما في حالة «مرغوب فيه» فهناك التباس في المعنى. فإن قلت عن شيء إنه مرغوب فيه، قد يكون كل ما أعنيه هو أنني أرغب فيه بالفعل. وحين أتحدث على هذا النحو إلى شخص آخر أفرض بالطبع أن ما يحبه وما لا يحبه يشبهان، على وجه الإجمال، ما أحبه أنا وما لا أحبه. فإن قلنا بهذا المعنى إن المرغوب فيه ترغب فيه بالفعل، لكان ذلك كلاما لا يساوي شيئا. غير أن هناك معنى آخر نتحدث فيه عن شيء بوصفه مرغوبا فيه، كما يحدث حين نقول إن الأمانة مرغوب فيها. فما يعنيه هذا بالفعل هو أننا ينبغي أن نكون أمناء، أي أننا نصدر هنا حكما أخلاقيا. وهكذا فإن حجة مل باطلة قطعا، لأن تشبيه «ما يمكن رؤيته visible» بما هو مرغوب فيه desirable (بالمعنى الثاني) هو تشبيه غير صحيح. وهذا ما سبق أن أشار إليه هيوم حين قال إننا لا نستطيع أن نستنبط ما ينبغي أن يكون مما هو كائن.

على أن من السهل، على أية حال، أن يقدم المرء أمثلة مضادة مباشرة تثبت خطأ هذا المبدأ. فباستثناء المعنى التافه الذي تعرف فيه اللذة بأنها ما يرغب فيه بالفعل، لا يكون من الصحيح بوجه عام القول إن ما أرغبه هو اللذة، وإن كان إشباع رغبة لا بد أن يؤدي بي إلى اللذة. وفضلا عن ذلك فهناك حالات قد أرغب فيها في شيء لا تربطه بحياتي أية علاقة مباشرة سوى وجود هذه الرغبة لدي. فقد يرغب المرء مثلا في أن يربح حصان معين سباقا دون أن يراهن عليه بالفعل. وهكذا فإن مبدأ المنفعة يتعرض لعدد من الإعتراضات الجدية. ومع ذلك فمن الممكن أن تكون أخلاق المنفعة مصدرا لنشاط اجتماعي فعال. إذ إن ما تنادى به تلك النظرية الأخلاقية هو أن الخير يتمثل في تحقق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وهذا أمر لا يمكن التصديق به بغض النظر تماما عما إذا كان الناس يسلكون دائما على نحو يزيد من هذه السعادة الكلية أم لا. عندئذ تكون وظيفة القانون هي ضمان تحقيق السعادة القصوى. وبالمثل فإن هدف الإصلاح على هذا الأساس لن يكون الوصول إلى تنظيمات مثلى، بقدر ما يكون الوصول إلى تنظيمات قابلة للتطبيق تؤدى بالفعل إلى إسباغ قدر من

السعادة على المواطن. وتلك هي النظرية الديمقراطية.

لقد كان مل، على عكس بنتام، مدافعا متحمسا عن الحرية. وأفضل عرض لآرائه في هذه المسألة هو ذلك الذي نجده في دراسته المشهورة «عن الحرية» (1859) وكان مل قد كتب هذه الدراسة بالاشتراك مع هاريت تيلور Harriet Taylor التي كان قد تزوجها عام 1851، بعد وفات زوجها الأول. في هذه الدراسة يقدم مل دفاعا قويا عن حرية الفكر والمناقشة، ويقترح وضع حدود لسلطة الدولة في التدخل في حياة رعاياها. وهو هنا يعارض بوجه خاص ادعاء المسيحية بأنها هي منبع الخير كله.

كان من المشكلات التي بدأت تظهر بوضوح عند نهاية القرن الثامن عشر، الزيادة السريعة في السكان، التي طرأت عندما بدأ التطعيم يقلل نسبة الوفيات. وقد اضطلع بدراسة هذه المشكلة مالثوس Malthus (1766ـ1834) الذي كان عالما في الاقتصاد، وصديقا لجماعة الراديكاليين، وكان في الوقت ذاته رجل كنيسة انجليكانيا. فعرض في كتابه المشهور «دراسة في السكان» (1797) النظرية القائلة إن نسبة زيادة السكان تتجاوز بسرعة زيادة الموارد الغذائية. فعلى حين إن السكان يتزايدون بمتوالية هندسية، فإن موارد الغذاء لا تتزايد إلا بنسبة حسابية. ولا بد أن تأتي نقطة يتعين معها تحديد الأعداد، إلا تفشت مجاعات هائلة. وقد اتخذ مالثوس موقفا مسيحيا تقليديا في مسألة الطريقة التي يتم بها هذا التحديد. فلا بد من تعليم الناس بحيث يعرفون كيف يمارسون «التعفف»، وبذلك تظل أعداد السكان منخفضة. ولقد أحرز مالثوس نفسه، عندما تزوج، نجاحا باهرا في تطبيق هذه النظرية على حالته الخاصة: فخلال أربع سنوات كانت لديه أسرة مكونة من ثلاثة أطفال.

وعلى الرغم من انتصار هذه النظرية فيبدو الآن أنها لا تتسم بالقدر المطلوب من الفعالية، بل يبدو أن رأي كوندورسيه Condorcet في هذه المسألة كان هو الأصح. فبينما دعا مالثوس إلى «التعفف»، نجد كوندورسيه يدعو من قبله إلى تحديد النسل بالمعنى الحديث. وهذا أمر لم يغفره له مالثوس أبدا، إذ أن مثل هذه الأساليب كانت تندرج، وفقا لنظريته الأخلاقية الصارمة، ضمن فئة الرذيلة، وكان ينظر إلى تحديد النسل بطرق مصطنعة كما لو كان معادلا، على نحو ما، لممارسة البغاء.

والواقع أن جماعة الراديكاليين كانت في البداية منقسمة حول هذه المسألة العامة. فقد كان بنتام يؤيد مالثوس، على حين أن مل، الأب والابن، كانا أقرب إلى الاتفاق مع آراء كوندورسيه. وقد قبض على جون استوارت مل ذات مرة وهو في الثامنة عشرة، خلال قيامه بتوزيع كتيبات عن وسائل تحديد النسل وسط حي عمالي فقير، وحكم عليه بالسجن جزاء على هذه الجريمة. ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يظل موضوع الحرية، في عمومه واحدا من أهم الموضوعات التي كانت تشغل اهتمامه.

على أن كتاب «دراسة في السكان» كان مع ذلك إسهاما عظيم الأهمية في الاقتصاد السياسي، وقدم عددا من المفاهيم الأساسية التي طورت بعد ذلك في ميادين أخرى. ومن أهم هذه المفاهيم، تلك التي استمدها داروين (1859-1882)، وهي مبدأ الانتقاء الطبيعي، وفكرة الصراع من أجل البقاء. فعندما ناقش داروين مشكلة المعدل الهندسي لزيادة الكائنات العضوية، وما يترتب عليه من صراع، قال في كتابه «أصل الأنواع» (1859)، أن هذه هي نظرية مالثوس مطبقة بقوة مضاعفة على العالمين الحيواني والنباتي بأسرهما، إذ لا يمكن أن تكون هناك، في هذه الحالة، زيادة مستحدثة في الغذاء، ولا ضبط للتناسل على سبيل الحرص ففي هذا الصراع الذي يخوضه الجميع من أجل وسائل العيش المحدودة، يكون النصر للكائن العضوي الأفضل تكيفا مع بيئته، وهذه هي نظرية بقاء الأصلح عند داروين. وهي بمعنى ما مجرد امتداد لفكرة المنافسة الحرة كما قال بها أنصار بنتام. غير أن هذه المنافسة ينبغي عليها، في الميدان الاجتماعي، أن تخضع لقواعد معينة، على حين أن التنافس الدارويني في الطبيعة لا يعرف قيودا. وعندما ترجمت نظرية بقاء الأصلح إلى اللغة السياسية، أصبحت مصدرا تستلهم منه دكتاتوريات القرن العشرين جانبا من تفكيرها السياسي. على أنه لو كان داروين نفسه قد شهد هذه الامتدادات لنظريته، لكان من المستبعد أن يقرها، لأنه كان هو ذاته ليبراليا، وكان يؤيد جماعة الراديكاليين وبرنامجها الإصلاحي.

أما الجزء الآخر من أعمال داروين، والأقل أصالة بكثير، فهو نظرية التطور، التي ترتد في بدايتها، كما رأينا، إلى الفيلسوف اليوناني أنا كسيمندر. فكل ما فعله داروين هنا هو أنه قدم كمية هائلة من التفصيلات الواقعية

المبنية على ملاحظته الدءوب للطبيعة. أما براهينه على التطور فإن قيمتها تتفاوت، ولكنها كانت قطعا ترتكز على أسس أقوى من تلك التي ارتكز عليها سلفه اليوناني الكبير. وعلى أية حال فإن النظرية الداروينية كانت هي التي طرحت فرض التطور لأول مرة على ساحة النقاش الشعبي الواسع. ولما كانت تفسر أصل الأنواع على أساس الانتقاء الطبيعي من كائن عضوي كلي قديم، فإنها كانت معارضة للقصة التي تضمنها سفر التكوين، والتي كانت تدافع عنها الكنيسة الرسمية. وقد أدى ذلك إلى صراع مرير بين الداروينيين وبين المسيحيين المتمسكين من جميع الطوائف. ولقد كان من أقوى أنصار داروين في هذا الصراع عالم البيولوجيا الكبير توماس هكسلي Thomas Huxley. وإذا كانت هذه الصراعات قد خفت حدتها منذ ذلك الحين إلى حد ما، فينبغي أن نلاحظ أنه كانت تثار، في وقت احتدام النزاع، مشاعر عارمة حول مسألة وجود أصل مشترك بين الإنسان والقردة العليا. وأنا شخصيا أعتقد أن اقتراحا كهذا لا بد أن يجرح مشاعر القردة، على حين أن القليلين فقط من البشر هم الذين يغضبون منه في أيامنا هذه.

وهناك طريق آخر للتطور بدأ مع الراديكاليين وأدى مباشرة إلى الاشتراكية وإلى ماركس. ففي عام 1817 نشر ريكاردو (1772-1823)، الذي كان صديقا لبنتام وجيمس مل، كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي والسياسة الضريبية». في هذا الكتاب عرض ريكاردو نظرية سليمة في الربح، تجاهلتها الأوساط العلمية، ونظرية في القيمة تربطها بالعمل، وترى أن القيمة التبادلية لأية سلعة تتوقف على كمية العمل المبذول فيها فحسب. وقد أدى ذلك بتوماس هودسكين Hodgskin إلى أن يقول، في عام 1825، بأن من حق العامل أن يحصل على أرباح القيم التي ولدها. أما تقديم ربح إلى الرأسمالي أو صاحب الأرض، فليس إلا سرقة.

وفي الوقت ذاته وجد العمال مدافعا عن قضيتهم في شخص روبرت أوين Robert Owen الذي كان قد أدخل في مصانع النسيج الخاصة به، في نيولانارك New Lanark أسسا جديدة كل الجدة لمعاملة العمال. كان أوين رجلا يعتنق آراء أخلاقية رفيعة، وأعلن أن الاستغلال غير الإنساني للعمال، الذي كان سائدا عندئذ، خطأ. وقد أثبتت ممارساته أن من الممكن إدارة

عمل اقتصادي بربح مع دفع أجور مجزية للعمال، ودون أن يشتغلوا ساعات زائدة عن الحد. ولقد كان أوين هو القوة الدافعة من وراء أول «قوانين للمصانع»، على الرغم من أن أحكام هذه القوانين كانت أقل بكثير مما كان يأمل في تحقيقه. وفي عام 1827 أصبح أتباع أوين يسمون لأول مرة بالاشتراكيين.

على أن تعاليم أوين لم تعجب جماعة الراديكاليين، إذ يبدو أن هذه التعاليم كانت تهدم الأفكار السائدة عن الملكية. وفي هذه الناحية كان الليبراليون أميل إلى تحبيذ المنافسة الحرة والفوائد التي يمكن أن تنجم عنها. وقد أدت الحركة التي نمت تحت قيادة أوين إلى ظهور النظام التعاوني، وساعدت على دعم الحركة النقابية في عهدها الأول. ولكن هذه التطورات المبكرة لم تحرز نجاحا فوريا نظرا إلى افتقارها إلى فلسفة اجتماعية. فقد كان أوين قبل كل شيء رجلا عمليا يسيطر عليه إيمان قاطع بفكرته الرئيسية. وكان على ماركس أن يتولى مهمة تقديم أساس فلسفي للحركة الاشتراكية. وقد ارتكز ماركس في هذا على نظرية القيمة المبنية على العمل، كما قال بها ريكاردو، من الناحية الاقتصادية، وكذلك على الديالكتيك (الجدل) الهيجلي بوصفه أداة للبحث الفلسفي. وفي هذا الصدد نجد أن مذهب المنفعة إنما كان نقطة الانطلاق لنظريات أخرى أثبتت في النهاية أنها أقوى منه تأثيرا بكثير.

لقد تميزت بلدة تريف Treves على نهر الموزيل، بكثرة عدد القديسين الذين أنتجتهم طوال تاريخها. ذلك لأنها تكن مسقط رأس القديس أمبروز فحسب، بل إنها كانت أيضا مسقط رأس كارل ماركس (1813-1883). ولا جدال في أن ماركس كان، من ناحية القداسة، أنجح الإثنين، وكان من العدل أن يكون الأمر كذلك. فقد كان هو مؤسس حركة قدسته، بينا كان مواطنه وزميله في القداسة مجرد واحد من المعتنقين المتأخرين للعقيدة التي كان يؤمن بها.

كان ماركس ينحدر من أسرة يهودية تحولت إلى البروتستانتية. وقد تأثر بقوة، خلال أيام دراسته الجامعية، بالهيجلية التي كانت هي الموجة السائدة عندئذ. ثم اشتغل بالصحافة، ولكن عمله هذا توقف فجأة عندما حظرت السلطات البروسية «مجلة الراين» التي كان يعمل بها عام 1843.

عندئذ سافر ماركس إلى فرنسا وتعرف إلى كبار الاشتراكيين الفرنسيين. وفي باريس قابل فريدرش إنجلز Friedrich Engels الذي كان أبوه يملك مصانع في ألمانيا ومانشستر. وكان إنجلز يدير المصنع الأخير، مما أتاح له أن يطلع ماركس على مشكلات العمل والصناعة في إنجلترا. وقد نشر ماركس «البيان الشيوعي» عشية ثورة 1848، وشارك بنشاط في الثورة، في فرنسا وألمانيا. وفي عام 1849 أصدرت حكومة بروسيا حكما بنفيه، فالتجأ إلى لندن، حيث ظل - باستثناء بضع رحلات قصيرة إلى موطنه - حتى نهاية حياته. وقد كان ماركس وأسرته يعيشون أساسا على المعونة التي يقدمها إليهم إنجلز. ولكن ماركس كان، على الرغم من فقره، يدرس ويكتب بحماسة، ممهدا بذلك الطريق للثورة الاجتماعية التي شعر بأنها وشيكة الوقوع.

لقد تشكل تفكير ماركس بفعل ثلاثة مؤثرات رئيسية. فهناك أولا ارتباطه بالراديكاليين الفلسفيين، الذين كان مماثلا لهم في معارضته للرومانتيكية وسعيه إلى إيجاد نظرية اجتماعية تصف نفسها بأنها علمية. فقد أخذ عن ريكاردو نظرية القيمة المرتكزة على العمل، وإن كان قد فسرها بطريقة مختلفة. فقد كان ريكاردو ومالثوس يبنيان تفكيرهما على أساس تسليم ضمني بأن النظام الاجتماعي القائم ثابت لا يتغير، ومن ثم فإن المنافسة الحرة تجعل أجور العمل باقية عند مستوى الكفاف، مما يؤدي إلى ضبط أعداد السكان. أما ماركس فيأخذ بوجهة نظر العامل الذي يستغل الرأسمالي عمله. فهذا العامل ينتج قيمة تفوق أجره، وهذه القيمة الفائضة يبتزها الرأسمالي من أجل منفعته الخاصة، وعلى هذا النحو يكون مستغلا. ولكن هذه ليست في الواقع مسألة شخصية، إذ إن إنتاج سلع على نطاق صناعي يقتضي تضافر أعداد كبيرة من البشر وكميات ضخمة من المعدات. وعلى ذلك ينبغي فهم الاستغلال من خلال نظام في الإنتاج، ومن خلال علاقات الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية ككل بهذا النظام.

وهذا يؤدى بنا إلى المصدر الثاني لتفكير ماركس، وهو المذهب الهيجلي. ذلك لأن الأمر الهام عند ماركس، بقدر ما كان عند هيجل، هو النسق الكلي لا الفرد. فالنسق أو النظام الاقتصادي هو الذي ينبغي التصدي له، لا الشرور أو الأضرار الجزئية. وفي هذه الناحية كان ماركس على اختلاف تام مع ليبرالية الراديكاليين وإصلاحاتهم. فالمذهب الماركسي يرتبط أوثق

الارتباط بنظريات فلسفية هي في أساسها هيجلية. وقد يكون هذا هو السبب الذي لم يجعل للماركسية أية شعبية حقيقية في إنجلترا في أي وقت إذ إن الإنجليز في عمومهم لا يتأثرون كثيرا بالفلسفة.

كذلك كان هيجل هو الأصل الذي استمدت منه نظرة ماركس التاريخية إلى التطور الاجتماعي. فهذه النظرة التطورية ترتبط بالجدل (الديالكتيك)، الذي اقتبسه ماركس بلا تغيير عن هيجل. فالمسار التاريخي يتقدم بطريقة جدلية. وهنا نجد تفسير ماركس هيجليا تماما في منهجه، وإن كان كل منهما ينظر إلى القوة المحركة للتاريخ بطريقة مختلفة. فعند هيجل يكون مجرى التاريخ تحققا ذاتيا متدرجا للروح التي تصبو إلى المطلق. أما ماركس فيستعيض عن الروح بأساليب الإنتاج، وعن المطلق بالمجتمع اللاطبقي. فكل نظام في الإنتاج يولد بمضي الوقت توترات داخلية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي ترتبط به. ثم تنحل هذه المتناقضات، كما يسميها ماركس، إلى مركب أعلى. والطابع الذي يتخذه الصراع الجدلي هو الحرب الطبقية، وهى حرب تظل مستعرة إلى أن يحل محلها، في ظل الاشتراكية، مجتمع لا طبقي. وما أن يتم بلوغ هذه المرحلة حتى لا يعود هناك شيء يحارب من أجله، وتستطيع العملية الجدلية عندئذ أن تهدأ وتستريح. لقد كانت جنة الله في الأرض، عند هيجل، هي الدولة البروسية، أما عند ماركس فهي المجتمع اللاطبقي.

وينظر ماركس إلى تطور التاريخ بطريقة لا تقل حتمية عن هيجل، وكلاهما يستنبط نظرته هذه من نظرية ميتافيزيقية. لذلك فإن النقد الموجه إلى هيجل يمكن أن ينطبق بلا تغيير على ماركس. والواقع أن ملاحظات ماركس، بقدر ما تكشف عن فهم ذكى لأحداث تاريخية معينة وقعت بالفعل، لا تحتاج إلى منطق تستنبط منه كما تدعى.

ولكن، على حين أن العرض الذي قدمه ماركس كان هيجليا في منهجه، فإنه انتقد بشدة تأكيد هيجل لطبيعة الروحية للعالم. وهكذا قال ماركس إن من الواجب أن نقلب هيجل رأسا على عقب، وحقق ذلك عن طريق الأخذ بالمذاهب المادية التي شهدها القرن الثامن عشر. وفي هذه المادية نجد العنصر الرئيسي الثالث في الفلسفة الماركسية. ولكن ماركس يقدم هنا أيضا تفسيرا جديدا للنظريات القديمة. فإذا تركنا جانبا العنصر

المادي في التفسير الاقتصادي للتاريخ، وجدنا أن مادية ماركس الفلسفية ليست من النوع الآلي. بل إن ما كان يقول به ماركس أقرب إلى أن يكون نظرية في الفاعلية ترتد إلى فيكو.

وقد عبر عن هذه المسألة في عبارة مشهورة وردت في قضاياه الإحدى عشرة عن فويرباخ (1845) فقال: «لقد اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم على أنحاء شتى، ولكن المهمة الحقيقية هي تغييره» وهو يتقدم في هذا الصدد بمفهوم للحقيقة يذكرنا إلى حد بعيد بصيغة فيكو، ويستبق بعض أشكال المذهب البرجماتي. فالحقيقة عنده ليست مسألة تأمل، وإنما هي شيء ينبغي إثباته بالممارسة. أما النظرة التأملية فترتبط بالنزعة الاشتراكية اللاطبقية.

إن ما يحاول ماركس القيام به هو أن يمزج بين المذهب المادي وبين فكرة الفاعلية التي طورتها المدرسة المثالية بوجه عام، وهيجل بوجه خاص. ونظرا لأن المذاهب الآلية كانت قد تخلت عن فكرة الفاعلية هذه، لعدم وجود مكان لها فيها، فإنها أتاحت الفرصة للمثالية كيما تطور هذا الجانب من النظرية، وإن كان ماركس قد رأى بالطبع ضرورة قلبها رأسا على عقب قبل أن يمكن الإفادة منها على أي نحو.

أما عن تأثر فيكو، فربما لم يكن ماركس على وعي كامل به، وإن كان من المؤكد أنه عرف كتاب «العلم الجديد» وقد أطلق على نظريته الخاصة اسم المادية الجدلية، مؤكدا بذلك عنصرها التطوري والهيجلي.

من هذا كله يتضح لنا أن النظرية الماركسية معقدة وعالية المستوى إلى حد بعيد. والواقع أن نظرية المادية الجدلية هي مذهب فلسفي يدعي أنصاره أنه ينطبق على نطاق شامل. وقد أدى ذلك، كما هو متوقع، إلى قدر كبير من التفكير النظري الفلسفي، على الطريقة الهيجلية، حول مسائل كان من الأفضل تركها للبحوث العلمية التجريبية. ويظهر أول مثال لذلك في كتاب إنجلز «ضد دورنج Anti-Duhring» الذي انتقد فيه نظريات الفيلسوف الألماني دورنج. غير أن التفسيرات الديالكتيكية المفصلة للسبب، الذي يجعل الماء يغلي، على أساس تغيرات كمية تتراكم حتى تصبح تغيرات كيفية، وعلى أساس التناقض والنفي ونفي النفي-كل هذا لا يقل شططا عن فلسفة الطبيعة عند هيجل. فلا جدوى في الواقع من التنديد بالعلم التقليدي

بحجة أنه يستهدف غايات بورجوازية.

لقد كان ماركس على الأرجح مصيبا عندما قال إن الاهتمامات العلمية العامة لمجتمع ما تعبر بقدر معين عن المصالح الاجتماعية للفئة المسيطرة عليه. وهكذا يمكن القول أن إحياء علم الفلك في عصر النهضة تم لصالح التوسع التجاري، وزاد من قوة الطبقة الوسطى الصاعدة، وإن كان في وسع المرء أن يلاحظ أنه ليس من السهل تفسير إحدى الظاهرتين من خلال الأخرى. غير أن هذه النظرية يشوبها عيبان أساسيان: فمن الواضح أولا أن حل مشكلات جزئية خاصة في ميدان علمي معين لا يتعين أن يكون مرتبطا على أي نحو بأي شكل من أشكال الضغوط الاجتماعية. وليس معنى ذلك بالطبع أن ننكر أن هناك حالات تعالج فيها مشكلة معينة استجابة لحاجة وقتية عاجلة. ولكن المشكلات العلمية في عمومها لا تحل بهذه الطريقة. وهذا يؤدي بنا إلى نقطة الضعف الثانية في التفسير المادي الجدلي، وأعني بها عدم اعترافه بالحركة العلمية بوصفها قوة مستقلة. ولنقل هنا، مرة أخرى، إن أحدا لا ينكر وجود روابط هامة بين البحث العلمي وأمور أخرى تحدث في المجتمع. غير أن ممارسة العلم قد اكتسبت، بمضي الوقت، قوة دفع خاصة بها، تضمن لها قدرا معينا من الاستقلال الذاتي. وهذا يصدق على كافة أنواع البحث الموضوعي المنزه من الغرض. وعلى ذلك، فبينما كان للمادية الجدلية أهميتها في إيضاح أهمية المؤثرات الاقتصادية في تشكيل حياة المجتمع، نجدها تخطئ حين تفرط في تبسيط الأمور على أساس هذه الفكرة الرئيسية.

ويؤدي ذلك، في الميدان الاجتماعي، إلى عدد من النتائج الغريبة. ذلك لأنك إن لم توافق على النظرية الماركسية، فسينظر إليك على أنك لست منحازا إلى صف التقدم. واللفظ المبجل الذي يطلق على أولئك الذين لم ينزل عليهم الوحي الجديد هو «رجعي». وهكذا يكون الاستنتاج حرفيا، هو أنك تعمل ضد التقدم، في اتجاه تراجعي. غير أن المسار الجدلي يضمن أنه سيتم اكتساحك في الوقت المناسب، لأن التقدم لا بد أن ينتصر في النهاية. وهكذا تصبح هذه هي الحجة التي يبرر بها استخدام العنف في التخلص من العناصر غير المسايرة. وهنا نجد الفلسفة الماركسية السياسية تصطبغ بصبغة العقيدة ذات الرسالة المحددة، التي عبر عنها مؤسس عقيدة

أخرى أسبق منها بقوله: من ليس منا فهو علينا. وواضح أن هذا ليس هو المبدأ الذي يمكن أن تقوم عليه أية نظرية ديمقراطية.

كل هذا يقودنا إلى القول بأن ماركس لم يكن مفكرا سياسيا نظريا فحسب، بل كان أيضا كاتبا ثوريا تحريضيا. وكثيرا ما تتخذ كتابته لهجة السخط والاستقامة الأخلاقية، وهي لهجة بعيدة عن المنطق كل البعد إن كان الجدل سيسير في طريقه الحتمي مهما كان الأمر. فإذا كانت الدولة، كما قال لينين فيما بعد، سوف تذبل، فلا معنى لإثارة ضجة حولها مقدما. غير أن هذا الهدف التاريخي البعيد، وإن كان يدعو إلى الإعجاب لو تأملناه بطريقة نظرية، لا يقدم عزاء كبيرا لأولئك الذين يعانون في هذا المكان، وفي هذه اللحظة. وعلى ذلك فإن السعي إلى أي تحسين للأوضاع يمكن الحصول عليه هو، في كل الأحوال، أمر جدير بالاحترام، حتى لو لم يكن متمشيا تماما مع نظرية التطور الجدلي للتاريخ. ذلك لأن ما تدعو إليه هذه النظرية هو قلب الأوضاع القائمة بالعنف. وبالطبع يبدو هذا الجانب من النظرية، في أساسه، تعبيرا عن المحنة الأليمة للطبقة العاملة في القرن التاسع عشر وهو بالفعل مثال جيد لتفسير ماركس الاقتصادي للتاريخ، الذي يفسر الأفكار والنظريات السائدة في أي عصر من خلال النظام الاقتصادي السائد. ولكن هذه النظرية تقرب إلى حد الخطر من البرجماتية في ناحية واحدة على الأقل. إذ يبدو أنها تستغني عن الحقيقة لصالح الأفكار المسبقة التي تتحكم فيها العوامل الاقتصادية. فإذا ما طبقنا هذا المعيار على النظرية ذاتها، لوجب أن نقول إنها هي ذاتها إنما تعكس أوضاعا اجتماعية معينة في زمن محدد. ولكن الماركسية في هذه النقطة تفترض ضمنا أنها استثناء من هذه القاعدة، إذ تؤكد أن التفسير الاقتصادي للتاريخ على النمط المادي الجدلي هو الرأي الصحيح.

ولم يكن ماركس ناجحا كل النجاح في تنبؤاته عن التطور الجدلي للتاريخ. فقد تنبأ فعلا، بقدر من الدقة، بأن نظام المنافسة الحرة سيؤدي بمضي الوقت إلى تكوين احتكارات. وهذا أمر نستطيع التوصل إليه بالفعل من خلال النظرية الاقتصادية التقليدية. ولكن الأمر الذي أخطأ فيه ماركس هو افتراضه أن الأغنياء سيصبحون أكثر غنى، والفقراء أكثر شرا، إلى أن يصل التوتر الجدلي لهذا «التناقض» إلى حد من القوة يحتم قيام الثورة.

فلم يكن هذا هو ما حدث على الإطلاق، بل إن البلدان الصناعية في العالم قد ابتكرت طرقا للتنظيم خفضت من حدة الصراع الاجتماعي عن طريق الحد من حرية التصرف في الميدان الاقتصادي وإدخال مشاريع الرعاية الاجتماعية. وعندما جاءت الثورة بالفعل، لم تحدث، كما تنبأ ماركس، في الجزء الغربي الصناعي من أوروبا، وإنما في روسيا الزراعية.

إن الفلسفة الماركسية هي آخر مذهب فلسفي عظيم أنتجه القرن التاسع عشر؟ وأهم أسباب جاذبيتها الشديدة وتأثيرها الواسع هو الطابع الديني لتنبؤاتها الطوباوية، فضلا عن العنصر الثوري في برنامج العمل الذي تدعو إليه. أما عن خلفيتها الفلسفية فإنها، كما حاولنا أن نبين، لا تتصف بالبساطة الشديدة أو بالجدة التامة التي تنسب إليها في كثير من الأحيان. فالتفسير الاقتصادي للتاريخ هو واحد من عدد من النظريات العامة في التاريخ، التي استمدت أصلها الأول من هيجل. ومن الأمثلة الأخرى لهذه النظريات، نظرية كروتشه Croce في التاريخ بوصفه قصة الحرية، وهي نظرية تنتمي إلى الجيل التالي. ولقد كانت نظرية التناقض عند ماركس، على وجه الخصوص، مستمدة مباشرة من هيجل، وهي تواجه نفس الصعوبات التي واجهها هذا الأخير. وقد أدى ذلك، من الوجهة السياسية، إلى إثارة مشكلات على قدر غير قليل من الضخامة في عصرنا هذا. فحوالي نصف العالم اليوم تحكمه أنظمة تثق ضمنيا بنظريات ماركس. ومن هنا فإن إمكان التعايش السلمي معها يقتضي قدرا من التخفيف من الالتزامات النظرية الصارمة.

أما في فرنسا، فإن حركة «الموسوعيين» الفلسفية قد وجدت خليفة لها في شخص أوجست كونت August Comte (1798-1857). ولقد كان كونت يشارك الراديكاليين الفلسفيين احترامهم للعلم ومعارضتهم للعقائد السائدة، وأخذ على عاتقه تقديم تصنيف شامل لكل العلوم، بادئا بالرياضة ومنتهيا إلى علم الاجتماع. ولقد كان مثل معاصريه الإنجليز، معارضا للميتافيزيقا، وإن لم يكن قد عرف، مثلهم أيضا، إلا القليل عن المثالية الألمانية. ونظرا إلى الحاجة إلى ضرورة البدء بما هو معطى مباشرة في التجربة، والامتناع عن محاولة تجاوز الظواهر، فقد أطلق على مذهبه اسم «الفلسفة الوضعية». ومن هذا المصدر جاء اسم المذهب الوضعي.

ولد كونت في مدينة مونبلييه Montpellier الجامعية القديمة، لعائلة محترمة وتقليدية من موظفي الحكومة. وكان أبوه ملكي النزعة، وكاثوليكيا متزمتا، ولكن كونت سرعان ما تجاوز النطاق الحدود لتربيته العائلية. وخلال دراسته في معهد البوليتكنيك بباريس، طرد من المعهد بسبب اشتراكه في تمرد طلابي ضد أحد الأساتذة. وقد أدى ذلك فيما بعد إلى منعه من الحصول على وظيفة جامعية. وفي سن السادسة والعشرين نشر أول عرض تخطيطي لمذهبه الوضعي، ثم ظهر كتابه «دراسة في الفلسفة الوضعية» في ستة مجلدات، بدءا من عام 1830. وخلال الأعوام العشرة الأخيرة من حياته، كرس قدرا كبيرا من وقته لوضع معالم ديانة وضعية، كان يريد منها أن تحل محل العقائد الشائعة. وهكذا كان كتابه المقدس الجديد يجعل الإنسانية هي العليا، بدلا من الألوهية. ولقد كان كونت طوال حياته معتل الصحة، وكان يعاني من نوبات من الاكتئاب العقلي وضعته على حافة الانتحار. وكان يرتزق من تقديم دروس تعليمية خاصة، مصحوبة بهدايا من الأصدقاء والمعجبين، الذين كان من بينهم جون استوارت مل. ولكن يبدو أن كونت كان صبره ينفد من أولئك الذين لا يقبلون أن يعترفوا دواما بعبقريته، مما أدى آخر الأمر إلى فتور صداقة مل له.

إن فلسفة كونت تحمل ملامح شبه مع تفكير فيكو، الذي كان كونت قد درسه. فهو يستمد من فيكو فكرة أولوية التاريخ في أمور البشر. كما أمده هذا المصدر بفكرة المراحل المختلفة في التطور التاريخي للمجتمع البشري. وكان فيكو ذاته قد استمد ملاحظته هذه من دراسة للأساطير اليونانية. وقد أخذ كونت بالرأي القائل إن المجتمع ينتقل من حالة لاهوتية أصلية، مارا بمرحلة ميتافيزيقية، لينتقل أخيرا إلى ما يسميه بالمرحلة الوضعية، التي تنتقل بالمسار التاريخي إلى نهايته السعيدة. وفي هذا الصدد كان فيكو مفكرا أكثر واقعية، فاعترف بأن المجتمع يمكن أن ينتكس من فترات رقي وإنجاز حضاري إلى عهود بربرية تعود من جديد، كما حدث بالفعل في العصور المظلمة التي أعقبت تفكك العالم الروماني. وربما كان هذا ينطبق على عصرنا الحاضر أيضا. فإذا عدنا إلى كونت، وجدناه يقول إن المرحلة الوضعية يحكمها العلم العقلاني. وتلك هي نظرية كونت المشهورة في مراحل التطور الثلاث. وقد تصور البعض أننا نجد هنا صدى معينا

لهيجل، ولكن التشابه سطحي. ذلك لأنه لا ينظر إلى التطور من مرحلة إلى التالية بطريقة جدلية (ديالكتيكية)، أما مسألة كون المراحل ثلاثا فهي صدفة بحت. والأمر الذي يشترك فيه هيجل بالفعل مع كونت هو فكرته التفاؤلية في قيام حالة كم ل نهائية يصل إليها المسار التاريخي. وكما رأينا فقد كانت لماركس آراء مماثلة، وهكذا كان هذا أحد الأعراض العامة للنزعة التفاؤلية في القرن التاسع عشر.

تذهب النظرية الوضعية إلى أن جميع الميادين العلمية قد مرت بهذا التطور ذي المراحل الثلاث. والعلم الوحيد الذي لم يتم اجتياز جميع العوائق حتى الآن هو الرياضة. أما في الفيزياء فإن المفاهيم الميتافيزيقية ما زالت موجودة بكثرة، وإن كان الأمل معقودا على ألا تكون المرحلة الوضعية بعيدة. وسوف نرى فيما بعد كيف أن ماخ Mach قد قدم تفسيرا وضعيا للميكانيكا بعد خمسين عاما من عصر كونت. والشيء الذي حاول كونت أن يفعله هو، قبل كل شيء، ترتيب ميدان الدراسة العلمية بأكمله ترتيبا منطقيا شاملا. وفي هذه المحاولة أثبت أنه خليفة حقيقي للفلاسفة «الموسوعيين». وبطبيعة الحال فإن فكرة القيام بترتيب كهذا هي فكرة قديمة إلى أبعد حد، ترتد إلى أيام أرسطو. ويسهم كل علم في هذا التسلسل في تفسير العلوم التي تليه، ولكن ليس تلك التي تسبقه. وبذلك نصل إلى قائمة كونت، التي تبدأ بالرياضة ثم الفلك والفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء وتنتهي بعلم الاجتماع.

والعلم الهام حقا هو الأخير. وقد نحت كونت لفظ «علم الاجتماع Sociology» ليدل على ما كان يمكن أن يسميه هيوم «علم الإنسان». وفي رأي كونت أن هذا علم لم يقم بعد، ولذا نظر إلى نفسه على أنه مؤسسه. ويعد علم الاجتماع من الوجهة المنطقية آخر العلوم وأعقدها في السلسلة وإن كنا نحن، واقعيا، نحس بالألفة تجاه الأوضاع الاجتماعية التي نحيا فيها أكثر مما نحس بها تجاه بديهيات الرياضة البحت وهذا يكشف عن مظهر آخر لأولوية العامل التاريخي، على نحو ما صادفنا من قبل عند فيكو. ذلك لأن الحياة الاجتماعية للإنسان هي مسار التاريخ.

ولقد كانت المرحلة الوضعية للحياة الاجتماعية التي ألهبت خيال كونت، تتسم بالعيوب التي تشترك فيها جميع المذاهب الطوباوية. فهنا نجد تأثيرا ملحوظا للمثالية على تفكير كونت، وإن لم تكن الطريقة التي استمد بها

هذا التأثير واضحة كل الوضوح. إنه يرى أن هناك، في كل مرحلة من مراحل التطور الثلاث، اتجاها متدرجا إلى التوحيد، يمر هو ذاته بثلاث خطوات. ففي المرحلة اللاهوتية نبدأ بحيوية الطبيعة Animism التي تنسب الألوهية إلى جميع الأشياء التي يراها الإنسان البدائي، ومن هذه ننتقل إلى تعدد الآلهة، ثم إلى التوحيد، بحيث يكون الاتجاه دائما نحو المزيد من التوحيد. وفي حالة العلم يعني هذا الاتجاه أننا نسعى إلى إدراج عدد من الظواهر المتنوعة تحت فئة واحدة. أما في حالة المجتمع فإن الهدف هو الانتقال من الأفراد في اتجاه الإنسانية ككل، وهو رأي يحمل نغمة هيجلية. وعندما نصل إلى مرحلة الإنسانية الوضعية، يكون الحكم للسلطة الأخلاقية التي يملكها صفوة من العلماء، على حين أن السلطة التنفيذية يعهد بها إلى خبراء فنيين. وهكذا لا يكون التنظيم العام مختلفا كثيرا عما نجده في الدولة المثلى لجمهورية أفلاطون.

أما من الناحية الأخلاقية فإن المذهب يقتضي أن يحد المرء من رغباته الخاصة لكي يتفانى من أجل تقدم الإنسانية، هذا التأكيد لأهمية الهدف أو «القضية» إلى حد استبعاد المصالح الخاصة هو أيضا من السمات المميزة للنظرية السياسية الماركسية. وكما هو متوقع، فإن المذهب الوضعي لا يعترف بإمكان قيام نوع استبطاني من علم النفس. وهو يحرص على إنكار هذا الموضوع على وجه التحديد، على أساس استحالة قيام عملية المعرفة بمعرفة ذاتها، وهو رأي يمكننا أن نقر بصحته إذا كان يعني أنه ليس من الصحيح بوجه عام، في الموقف المعرفي، أن يعرف العارف معرفته. ولكن الوضعية باستبعادها الفروض بوجه عام على أساس أنها ميتافيزيقية تسيء فهم طبيعة التفسير.

أما فلسفة ش. س. بيرس C.S.Peirce (1839-1914) فتسودها نظرة مختلفة كل الاختلاف عن الوضعية. فعلى حين أن كونت قد استبعد الفروض على أساس أنها ميتافيزيقية، حرص بيرس، بعكس ذلك، على أن يبين أن صياغة الفروض نشاط ذهني أساسي له منطقه الخاص. ولقد كان إنتاج بيرس غزيرا، غير متماسك، وكان فضلا عن ذلك يتصارع مع مشكلات صعبة وأفكار جديدة، ومن هنا لم يكن من السهل الوصول إلى رأي واضح عن موقفه. ولكن مما لا شك فيه أنه واحد من أكثر العقول أصالة في الجزء

الآخر من القرن التاسع عشر، وهو بلا جدال أعظم مفكر أمريكي على الإطلاق.

ولد بيرس في كيمبردج بولاية ماساشوستس، لأب كان أستاذا للرياضيات بجامعة هارفارد، حيث تلقى بيرس ذاته دراسته الجامعية. ولم تتح لبيرس فرصة الحصول على وظيفة أكاديمية دائمة مضمونة، إذا استثنينا فترتين من التدريس دامتا بضع سنوات. وقد شغل وظيفة حكومية في مصلحة المساحة، وأنتج إلى جانب أعماله العلمية، سيلا متدفقا بانتظام من الأبحاث والمقالات حول موضوعات فلسفية شديدة التنوع. وكان عجزه عن الحصول على الأستاذية راجعا، إلى حد ما، إلى تجاهله لمعايير المسايرة كما كان يتطلبها المجتمع الذي عاش فيه. وفضلا عن ذلك فإن القليلين، باستثناء بعض الأصدقاء والعلماء الباحثين، هم الذين اعترفوا بعبقريته، ولم يفهمه أحد فهما كاملا. ومما يشهد بتفانيه من أجل أهدافه أنه لم يشعر بمرارة إزاء عدم اعتراف الآخرين به. فعلى الرغم من أنه ظل طوال الأعوام الخمسة والعشرين الأخيرة من حياته منكوبا بالفقر والمرض، فقد ظل يواصل عمله حتى النهاية.

إن من الشائع النظر إلى بيرس بوصفه مؤسس البرجماتية. ومع ذلك فإن هذا الرأي لا يمكن قبوله إلا بتحفظات هامة جدا. ذلك لأن البرجماتية المعاصرة لا تنبثق من بيرس، بل مما اعتقد وليم جيمس أن بيرس كان يقوله. ويرجع ظهور هذا الخلط إلى عدة أسباب، أولها أن آراء بيرس ازدادت وضوحا في كتاباته المتأخرة، على حين أن جيمس استمد نقطة انطلاقه من صياغات مبكرة كانت عرضة لمزيد من سوء الفهم. ولقد حاول بيرس أن يتبرأ من البرجماتية التي نسبها جيمس إليه، لذا أصبح يطلق على فلسفته اسم «البرجماتوية Pragmaticism» ، آملا أن يلفت هذا اللفظ الثقيل الذي ابتكره أنظار الناس إلى الاختلاف بين الفلسفتين.

لقد عبر بيرس في بعض من كتاباته المبكرة عن المذهب البرجماتي بصورة تسمح للمرء، إذا ما أخذها بمعنى حرفي، بالاستدلال على أن جيمس قد تأثر بها. فبيرس يربط تعريفه للحقيقة بمناقشة عامة لطبيعة البحث العلمي والدوافع الكامنة من وراء السعي إليه. ذلك لأن البحث ينشأ من نوع من عدم الرضا أو عدم الارتياح، وهدفه هو بلوغ حالة من الراحة أو

الاستقرار، يتم فيها استبعاد المؤثرات المقلقة. والرأي الذي يقبله المرء في أية مرحلة من مراحل التوازن المتوسطة هذه هو الحقيقة، بقدر ما يستطيع المرء أن يعرفها. ولكن يظل المرء على الدوام عرضة للاعتقاد بأنه قد تظهر أدلة جديدة تقتضي منه تغيير موقفه. فلا يمكن أن نكون واثقين من أننا لم نرتكب خطأ. ويطلق بيرس على هذه النظرية العامة في البحث اسم «استحالة العصمة من الخطأ Fallibilism» وهو يقول، في معرض شرحه لها، إن الحقيقة هي الرأي الذي تستقر عليه الجماعة آخر الأمر. ولكن هذا القول، إذا ما أخذ بحرفيته، ممتنع بالتأكيد. ذلك لأننا لو اعتقدنا أن العدد اثنين مضروبا في اثنين يساوي خمسة، ثم حدث في هذه اللحظة نفسها أن دمرت الأرض، فإن حسبتنا الباطلة الأولى تظل مع ذلك خطأ. صحيح أنه لو اعتقد جميع جيراني بهذا الأمر، فمن الفطنة من جانبي أن أدعي على الأقل أنني أشاركهم رأيهم، غير أن هذا أمر مختلف كل الاختلاف. وهكذا ينبغي النظر إلى قضية بيرس في سياق مذهب «استحالة العصمة» الذي قال به.

أما بالنسبة إلى تأثر أية حقيقة خاصة بعينها، فإن بيرس يؤكد أن أية عبارة تزعم أنها حقيقة ينبغي أن تكون لها نتائج عملية، أي إنها يجب أن تسمح بإمكان قيام فعل معين في المستقبل، وتكوين استعداد للتصرف على هذا النحو نفسه في كافة الظروف المماثلة. وهكذا يقال إن معنى قضية ما هو هذه النتائج العملية ذاتها. وهذه هي الصيغة التي استمد منها جيمس مذهبه البرجماتي. ولكن ينبغي أن يكون واضحا أن رأي بيرس أقرب إلى صيغة فيكو في الحقيقة الفاعلة Verum factum. فالحقيقة هي ما يمكنك أن تفعله بقضاياك. وعلى سبيل المثال، فإذا أصدرت عبارة أو قضية عن مادة كيميائية، فإن مدلول هذه القضية يدعم عن طريق جميع خصائص المادة التي يمكن أن تخضع للفحص والتجربة. ويبدو أن هذا، بصورة مجملة، هو ما كان يرمي إليه بيرس. أما البرجماتية التي استخلصها جيمس من هذا كله فتذكرنا بصيغة بروتاجوراس عن الإنسان بوصفه مقياس الأشياء جميعا، في مقابل ما كان يقصده بيرس، وهو ما عبرت عنه نظرية فيكو بصورة أفضل.

ولقد قدم بيرس إسهاما أساسيا في مناقشته لمنطق الفروض. فقد

اعتقد كثير من الفلاسفة، على اختلاف اتجاهاتهم، بأن الفروض هي إما نتيجة استنباط Deduction كما يميل العقليون إلى الاعتقاد، أو للاستقراء Induction كما يرى التجريبيون. أما بيرس فرأى أن كلا هذين الرأيين غير كاف. فالفروض حصيلة عملية منطقية ثالثة ومختلفة اختلافا جذريا، يطلق عليها بيرس، بإسلوبه الذي اعتاد التعبيرات الجديدة البراقة، اسم «الاستخلاص abduction» ويعني به، على وجه التقريب، الأخذ بفرض معين لأنه يفسر ظاهرة ما. وبطبيعة الحال فإن تفسير الظاهرة مسألة استنباط، ولكن قبول الفرض ليس كذلك.

كان بيرس، كأبيه، متمرسا في الرياضيات، وقام في ميدان المنطق الرمزي بعدد من الكشوف الهامة، من بينها اختراع منهج قوائم الصدق لتحديد قيمة الصدق في صيغة مركبة، وهو إجراء استخدمه المناطقة فيما بعد على نطاق واسع. كذلك كان له الفضل في وضع منطق جديد للعلاقات.

لقد استخدم بيرس في مذهبه أسلوب البرهنة عن طريق الأشكال المرسومة وإن كانت القواعد التي طبقها معقدة إلى حد ما، ويبدو أن الفكرة لم تلق إقبالا واسعا. ولقد أدت نظرته البرجماتية الخاصة إلى تأكيد جانب هام في البرهان الرياضي، لا ينال في أحيان كثيرة حظه من الاهتمام: فهو يؤكد أهمية التركيب في إقامة البرهان الرياضي. وقد ظهرت هذه الآراء مرة أخرى عند جوبلو Goblot ومايرسون Meyerson. ولم يكن بيرس متمكنا من الرياضة والكشوف العلمية الجديدة في عصره فحسب، بل من تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة أيضا. ومن هذا المنظور الواسع بدا له أن العلم يفترض مقدما أساسا ميتافيزيقيا من نوع واقعي. لذلك صاغ ميتافيزيقا خاصة به، تميل بصورة واضحة إلى الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس Duns Scotus. بل إنه يرى أن صيغته الخاصة من البرجماتية، والمذهب الواقعي عند المدرسيين، يسيران جنبا إلى جنب. وسواء أكان الأمر كذلك أم لم يكن، فإنه يدل على أن مذهبه الخاص لم يكن يشرك مع برجماتية جيمس في الكثير.

لقد كان لبيرس في زمنه تأثير ضئيل جدا، ولكن الأمر الذي جعل من البرجماتية فلسفة لها تأثيرها هو التفسير الذي أضفاه عليها وليم جيمس (1842-1910). ولم يكن بيرس نفسه راضيا تماما عن هذا التفسير، كما

ذكرنا من قبل، إذ إن مذهب بيرس كان أعمق بكثير من برجماتية جيمس، ولم يبدأ فهمه وتقديره إلا في أيامنا هذه.

كان جيمس ينتمي إلى منطقة «نيو إنجلند»(3) وكان بروتستانتيا متمسكا بعقيدته. وقد ظل لهذه الخلفية أثرها في تفكيره، رغم كونه مفكرا حرا ينظر بعين الشك إلى كافة ضروب اللاهوت المتزمت. ولقد كان له، على عكس بيرس، تاريخ أكاديمي متميز في جامعة هارفارد، حيث كان أستاذا لعلم النفس. ومع أن كتابه «مبادئ «علم النفس» قد ظهر في عام 1890، فإنه ما زال حتى يومنا هذا من أفضل الكتب العامة في الموضوع. والواقع أن الفلسفة كانت بالنسبة إليه نشاطا جانبيا، ولكنه أصبح يعد، عن حق، أهم الشخصيات الأمريكية في هذا الميدان. أما عن صفاته الشخصية فقد كان عطوفا كريما، ونصيرا قويا للديمقراطية، على خلاف شقيقه الأديب هنري جيمس. وعلى الرغم من أن تفكيره كان أقل عمقا بالقياس إلى فلسفة بيرس، فإن شخصيته ومركزه جعلاه يمارس تأثيرا أوسع بكثير على الفكر الفلسفي، ولا سيما في أمريكا.

إن الأهمية الفلسفية لجيمس ترجع إلى عاملين، أحدهما أشرنا إليه منذ قليل، وهو دوره الفعال في نشر البرجماتية. أما الأخر فيرتبط بنظرية يسميها radical empiricism «التجريبية الجذرية». وقد صاغ هذه النظرية للمرة الأولى عام 1904 في مقال بعنوان «هل للوعي وجود؟» في هذا المقال يأخذ جيمس على عاتقه إثبات أن الثنائية التقليدية للذات والموضوع عقبة في وجه الفهم السليم لنظرية المعرفة. ففي رأي جيمس أن من الواجب التخلي عن فكرة الوعي الذاتي بوصفه كيانا يوجد في مقابل موضوعات العالم المادي. وهكذا يبدو له تفسير المعرفة عل أساس تقابل الذات والموضوع كما لو كان تشويها عقلانيا معقدا، ليس عل أية حال تجريبيا بالمعنى الصحيح. ذلك لأننا لا نملك في الواقع شيئا يتجاوز نطاق ما يسميه جيمس «بالتجربة الخالصة» التي ينظر إليها على أنها الامتلاء العيني للحياة في مقابل التفكير التجريدي اللاحق فيها. وهكذا تصبح عملية المعرفة علاقة بين أجزاء مختلفة من التجربة الخالصة. ولا يتابع جيمس عملية وضع التفاصيل الكاملة لنظريته، غير أن أولئك الذين اقتفوا أثره أصبحوا يستعيضون عن النظريات الثنائية القديمة «بواحدة محايدة Neutral monism» تقرر أن هناك

مادة أساسية واحدة فقط للعالم. وإذن فالتجربة الخالصة عند جيمس هي المادة التي تصنع منها الأشياء جميعا. وهنا نجد أن تجريبية جيمس الجذرية تشوه نزعته البرجماتية، التي لا تعترف بأي شيء ليس له تأثير عملي على الحياة البشرية. فالشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام في نظره هو ما يكون جزءا من التجربة، التي كان يعني بها التجربة البشرية. ولقد أطلق معاصر جيمس الإنجليزي ف. ك. س. شيلر F.C.S.Schiller، الذي كان يقول بآراء شبيهة بهذه حول هذا الموضوع، أطلق على نظريته الخاصة اسم «النزعة الإنسانية Humanism». ولكن المشكلة في هذا المذهب هي أن نطاقه أضيق من أن يتسع لواحدة من المهام الرئيسية التي كان العلم دائما، وكذلك النظرة العادية للإنسان، يضطلعان بها. فلا بد للباحث أن ينظر إلى نفسه بوصفه جزءا من عالم يمتد على الدوام خارج نطاقه الخاص به، وإلا لما كان هنا معنى للبحث في أي شيء. فإذا كانت حدودي تمتد بالضرورة إلى أي مدى يمكن أن يعنيه العالم، فعندئذ يكون خيرا لي أن اسكت وأستريح. وهكذا فعل الرغم من أن جيمس كان على حق في نقده للنظريات الثنائية القديمة عن الذهن والجسم، فإن نظريته الخاصة في التجربة الخالصة لا يمكن اعتناقها.

أما بالنسبة إلى المسالة العامة المتعلقة بالمذهب العقلي في مقابل التجريبي، فينبغي أن نشير إلى تمييز مشهور يقول به جيمس. ذلك لأن المذاهب العقلية تميل إلى تأكيد الذهني على حساب المادي. وهي تفاؤلية الطابع، تنشد الوحدة وتفضل التفكير الانعكاسي على حساب التجربة. ويصف جيمس من يميلون إلى الأخذ بمثل هذه النظريات بأنهم «أصحاب عقول رقيقة». أما النظريات التجريبية، فهي أكثر ميلا إلى الاهتمام بالعالم المادي، وهي متشائمة، تعترف بالانفصال في العالم، وتفضل إجراء التجارب على التأمل والتدبر. والذين يؤيدون هذه الآراء هم «أصحاب العقول الصلبة». ولكن من الواجب بالطبع ألا نسير في هذا التشبيه أبعد مما ينبغي. وعلى أية حال فإن البرجماتية تنتمي قطعا، في هذه الثنائية، إلى الجانب ذي العقل الصلب. وقد شرح جيمس نظريته في بحث بعنوان «البرجماتية» (1907)، موضحا أن لها جانبين: فالبرجماتية من جهة منهج يراه جيمس معادلا للموقف التجريبي. وهو يحرص على أن يؤكد أن البرجماتية، من

حيث هي منهج، لا تفرض مقدما أية نتائج بعينها، وإنما هي مجرد وسيلة للتعامل مع العالم. وقوام هذا المنهج بوجه عام، هو أن التمييزات التي لا تنطوي على فوارق عملية، لا معنى لها. ويقترن بهذا رفض للنظر إلى أية مسألة على أنها يمكن أن تنتهي في أي وقت بصورة قاطعة. هذا كله مستمد مباشرة من بيرس، ولا بد بالفعل أن يتحمس له أي باحث تجريبي. ولو كان الأمر لا ينطوي إلا على هذا، لكان جيمس على حق تماما في قوله إن البرجماتية ما هي إلا اسم جديد لأساليب قديمة في التفكير.

غير أن جيمس ينزلق تدريجيا من هذه المبادئ الرائعة إلى موقف أكثر اهتزازا وأقل منها استقرارا بكثير. فالمنهج البرجماتي يؤدي به إلى الرأي القائل أن النظريات العلمية هي أدوات لسلوك في المستقبل، لا إجابات مقبولة نهائيا عن أسئلة حول الطبيعة. فمن الواجب ألا نرى في النظرية تعاويذ سحرية من الكلمات التي تتيح للساحر أن يحكم قبضته على الطبيعة. بل إن البرجماتي يصر على فحص كل لفظ بدقة مطالبا بما أسماه جيمس «قيمته النقدية[4] Cash Value». ولا تتبقى بعد هذا إلا خطوة واحدة نحو التعريف البرجماتي للحقيقة بأنها ما له نتائج مثمرة. وإلى مثل هذا الموقف ينتهي تصور جيمس الوظيفي للحقيقة.

عند هذه النقطة تصبح البرجماتية ذاتها مذهبا ميتافيزيقيا من نوع مشكوك فيه إلى أبعد حد، ونستطيع عندئذ أن نفهم السبب في الحرص الشديد الذي أبداه بيرس من أجل التبرؤ منها. فالمشكلة الأولى هي الصعوبة التي نجدها عندما نريد أن نحدد، في هذه اللحظة وهذا المكان، نتائج رأي معين، وهل ستكون مثمرة أم لا. وتبقى مشكلة أخرى تترتب على ذلك، هي أن أية مجموعة معينة من النتائج أما أن تكون مثمرة أو لا تكون، وهذا أمر يتحدد بطريقة عادية، لا بطريقة برجماتية. ولا جدوى من تجنب هذه المشكلة بالقول إن النتائج ستكون مثمرة بقدر غير محدد، إذ إن هذا يؤدي بنا إلى قبول أي شيء على إطلاقه. وعلى أية حال يبدو أن جيمس لديه قدر من الوعي بهذه الصعوبة، لأنه يعترف بحرية الإنسان في الأخذ بمعتقدات معينة إذا كان ذلك يؤدي إلى سعادته. والمثل الواضح على ذلك هو حالة الإيمان الديني. ولكن الواقع أن هذه ليست على الإطلاق الطريقة التي يعتنق بها الشخص المتدين آراءه. فهو لا يؤمن بهذه الآراء بسبب الرضا

الذي يعتقد أنها ستجلبه له، بل إن ما يحدث هو العكس: فمعتقداته هي التي تجعله سعيدا.

لقد كان الفلاسفة يبدون على الدوام اهتماما خاصا بموضوع الرياضيات، منذ أول عهود الفلسفة في اليونان. وإن التقدم الذي حدث خلال الأعوام المائتين الأخيرة لدليل بالغ على ذلك. فقد أدى حساب اللامتناهيات (التفاضل والتكامل)، الذي صاغه ليبنتس ونيوتن في القرن الثامن عشر إلى قفزة هائلة إلى الأمام في ميدان الإبداع الرياضي. ولكن الأسس المنطقية للرياضة لم تكن مفهومة فهما صحيحا، وكانت هناك مفاهيم لا أساس لها، تستخدم على نطاق واسع.

كان التحليل الرياضي في تلك الأيام يعتمد اعتمادا كبيرا على مفهوم «اللا متناهيات في الصغر Infinitesimals» ، الذي كان يعتقد أنه يقوم بدور أساسي في تطبيق حساب التفاضل والتكامل المخترع حديثا. وكان الرأي السائد هو أن اللا متناهي في الصغر هو كمية ليست بلا حجم، وليست لا نهائية، وإنما هي صغيرة إلى حد «التلاشي» وكان الاعتقاد السائد هو أن مثل هذه الكميات هي التي تستخدم في تكوين المعادلات التفاضلية والتكاملية. وبالطبع فإن هذا المفهوم كان واحدا من أقدم الآثار التي تحتوي عليها خزانة الرياضيات. ذلك لأنه يرتد إلى الوحدة عند الفيثاغوريين، التي هي صيغة مماثلة لهذا الكيان. ولقد رأينا من قبل كيف انتقد زينون النظرية الفيثاغورية. وفي العصر الحديث بدوره صدرت عن الفلاسفة تعليقات نقدية على نظرية اللا متناهيات في الصغر. وربما كان باركلي أول من أشار إلى الصعوبة المتضمنة في هذا المفهوم. وهناك بعض النقاط اللماحة في مناقشة هيجل لهذه المسائل، غير أن الرياضيين لم يعيروا هذه التحذيرات انتباها في البداية، وإنما مضوا في طريقهم، وطوروا علمهم الخاص، وخيرا فعلوا. ذلك لأن من السمات الغريبة في نشأة مباحث العلم الجديدة ونموها، أن فرض قدر زائد من الصرامة عليها قبل الأوان يخنق الخيال ويكبت الإبداع، على حين أن وجود قدر من التحرر من القيود الشكلية الصارمة يساعد على نمو البحث العلمي في مراحله المبكرة، حتى ولو كانت النتيجة هي المخاطرة بالوقوع في قدر من الخطأ.

ولكن، يأتي على تطور العلم في أي ميدان وقت يتعين فيه التشدد في

معايير الدقة. ففي الرياضة، تبدأ فكرة الدقة والصرامة مع بداية القرن التاسع عشر. وجاء أول هجوم من جانب الرياضي الفرنسي «كوشي Cauchy»، الذي صاغ نظرية منهجية في الحدود. وأدى ذلك، مقترنا بأعمال فايرشتراوس Weierstrass اللاحقة في ألمانيا، إلى أن أصبح الاستغناء عن اللا متناهيات في الصغر ممكنا. وقد بحث جورج كانتور Georg Cantor لأول مرة المشكلات العامة للمتصل والأعداد اللانهائية، وهي المشكلات التي تكمن من وراء هذه التطورات.

كانت اللانهائية العددية تثير مشكلات منذ عصر زينون ومفارقاته. فلو تذكرنا أخيل والسلحفاة، لأمكننا أن نعبر عن أحد الجوانب المحيرة في هذا السباق على النحو الآتي: بالنسبة إلى كل مكان فيه أخيل، هناك مكان احتلته السلحفاة. وهكذا فإن المتسابقين قد احتلا، في أي وقت بعينه، عددا متساويا من المواقع. ومع ذلك فمن الواضح أن أخيل قطع مسافة أوسع، مما يبدو متعارضا مع الفكرة التي يؤكدها الحس العادي، والقائلة أن الكل أكبر من الجزء. ولكننا عندما نتعامل مع مجموعات لا نهائية، لا يعود الأمر كذلك. فلنأخذ مثلا بسيطا: ففي سلسلة الأعداد الصحيحة الموجبة، التي هي مجموعة لا نهائية، توجد أعداد فردية وزوجية. فإذا استبعدنا الأعداد الفردية، قد يبدو لنا أن الباقي هو نصف ما بدأنا به. ولكن الواقع أن ما يتبقى من الأعداد الزوجية يساوي كل ما كان لدينا من الأعداد في البداية. ومن السهل جدا إثبات هذه النتيجة المحيرة، وذلك بأن نكتب أولا سلسلة الأعداد الطبيعية، ثم إلى جانبها سلسلة ناتجة عنها عن طريق مضاعفة كل عدد على التوالي، فنجد لكل عدد في السلسلة الأولى مقابلا في السلسة الثانية، أي أن هناك، على حد تعبير الرياضيين، علاقة «واحد لواحد» بينهما. وعلى ذلك فإن كلا من السلسلتين لها نفس العدد من الحدود. وإذن ففي حالة المجموعات اللانهائية يحتوي الجزء على عدد من الحدود يساوي الكل. وتلك هي السمة التي استخدمها كانتور لتعريف المجموعة اللانهائية.

وعلى هذا الأساس وضع كانتور نظرية كاملة في الأعداد اللانهائية، فبين بوجه خاص أن هناك أعدادا لا نهائية من أحجام مختلفة، وإن كان من الواجب بالطبع ألا ننظر إليها بنفس الطريقة التي نتحدث بها عن الأعداد

العادية. ومن أمثلة اللانهائية التي هي أعلى من سلسلة الأعداد الطبيعية، سلسلة الأعداد الحقيقية، أو المتصل Continuum كما تسمى أحيانا. فلنفرض أننا وضعنا قائمة بجميع الكسور العشرية مرتبة حسب حجمها، ثم صنعنا كسرا عشريا جديدا عن طريق أخذ الرقم الأول من الفئة الأولى، والثاني من الفئة الثانية، وهلم جرا، ورفعنا كل رقم بمقدار واحد. عندئذ يكون الكسر العشري الناتج مختلفا عن جميع الكسور العشرية في نفس القائمة التي كنا قد اعتقدنا أنها كاملة. وهذا يثبت أن من المستحيل أصلا وضع قائمة يمكن تعدادها بالكامل. فعدد الكسور العشرية لا نهائي بدرجة أعلى من عدد الأعداد الطبيعية. هذه العملية التي توصف بأنها محورية diagonal كان لها فيما بعد شيء من الأهمية في المنطق الرمزي أيضا.

وقد أثيرت قرب نهاية القرن التاسع عشر مسالة أخرى لها أهمية رئيسية بالنسبة إلى المشتغل بالمنطق. فقد كان طموح الرياضيين منذ أقدم العصور يتجه إلى محاولة تقديم علمهم على أنه نسق من الاستنباطات من نقطة بداية واحدة، أو من أقل عدد ممكن من نقاط البداية. وكان ذلك أحد جوانب «صورة (أو مثال) للخير» عند سقراط. ويمثل كتاب «المبادئ» لإقليدس نموذجا لما كان مطلوبا، على الرغم مما كان يشوب طريقة إقليدس في العرض من عيوب.

وهكذا قدم الرياضي الإيطالي بيانو Peano في حالة الحساب، مجموعة صغيرة من المصادرات Postulates يمكن استنباط كل شيء آخر منها. فالقضايا الأساسية عددها خمسة، وهي تقوم معا بتعريف فئة المتواليات، التي تعد سلسلة الأعداد الطبيعية مثلا واحدا منها. وتنص هذه المصادرات، باختصار، على أن ما يلي كل رقم هو أيضا رقم، وأن لكل رقم رقما آخر واحدا فقط هو الذي يليه. وتبدأ السلسلة بالصفر، الذي هو رقم، ولكنه هو ذاته لا يلي رقما آخر. وأخيرا، هناك مبدأ الاستقراء الرياضي، الذي يتم بواسطته إثبات الخصائص العامة المنتمية إلى جميع أفراد السلسلة. ونص هذا المبدأ هو: إذا كانت خاصية معينة لأي رقم «ع» تنتمي أيضا إلى الرقم الذي يليه، وإلى الرقم صفر، فإنها تنتمي إلى كل رقم في السلسلة.

ومنذ أيام بيانو، أصبح هناك اهتمام أكبر بالمسائل المتعلقة بأسس الرياضة. وفي هذا الميدان توجد مدرستان فكريتان متعارضتان: الأولى

هي مدرسة الشكليين Formalists الذين ينصب اهتمامهم على الاتساق، والثانية هي مدرسة الحدسيين، الذين يسيرون في طريق وضعي إلى حد ما، ويطالبون المرء بأن يكون قادرا على الإشارة إلى ما يتحدث عنه.

ومن السمات التي تشترك فيها هذه التطورات الرياضية، أنها كلها تهم المشتغل بالمنطق. بل لقد بدا هنا أن المنطق والرياضة سيندمجان عند أطرافهما. والواقع أنه منذ أيام «كانت» الذي كان يرى أن المنطق تام ومكتمل، حدثت تغيرات هائلة في دراسة النظرية المنطقية، واستحدثت بوجه خاص طرق جديدة لمعالجة البراهين المنطقية بصيغ رياضية. وكان أول عرض منهجي لهذه الطريقة الجديدة في معالجة المنطق هو ذلك الذي قدمه فريجه Frege (1848-1925)، وإن كانت أعماله قد ظلت مجهولة لمدة عشرين عاما، حتى لفت كاتب هذه السطور الأنظار إليها في عام 1903. وقد ظل فريجه في بلده أستاذا مغمورا للرياضيات، ولم يتم الاعتراف بأهميته من حيث هو فيلسوف إلا في السنوات الأخيرة.

كان ظهور المنطق الرياضي عند فريجه يرجع إلى عام 1879، وفي عام 1884 نشر كتابه «أسس علم الحساب»، الذي طبق فيه المنهج من خلال معالجة أكثر جذرية لمشكلة بيانو. ذلك لأن بديهيات بيانو، على الرغم من كل ما اتسمت به من اقتصاد، كانت مع ذلك غير مرضية من وجهة النظر المنطقية، إذ كان اختيار هذه القضايا بالذات أساسا للعلم الرياضي، بدلا من غيرها، يبدو اختيارا عشوائيا إلى حد ما. والواقع أن بيانو نفسه لم يذهب في أي وقت إلى حد البحث في هذه المسائل. وهكذا كان حل هذه المسألة بأعم صورة ممكنة هو المهمة التي أخذها فريجه على عاتقه.

كان ما أخذه فريجه على عاتقه هو عرض بديهيات بيانو بوصفها نتيجة منطقية لنسقه الرمزي. وهذا يؤدي على الفور إلى تخليصها من تهمة العشوائية، ويثبت أن الرياضة البحتة ما هي إلا امتداد للمنطق. ويبدو من الضروري بوجه خاص استخلاص تعريف منطقي ما للعدد ذاته. والواقع أن فكرة إرجاع الرياضة إلى المنطق تستوحي بوضوح من بديهيات بيانو. ذلك لأن هذه البديهيات تقصر المفردات الأساسية للرياضة على لفظي «العدد» و «التالي»، واللفظ الثاني من هذين هو لفظ منطقي عام، بحيث إن كل ما يلزمنا لتحويل مفرداتنا كلها إلى مصطلحات منطقية هو أن نقدم

عرضا منطقيا للفظ الأول (العدد). وهذا ما فعله فريجه، إذ عرف العدد من خلال تصورات منطقية بحتة. ويقترب تعريفه كثيرا من ذلك الذي قدمه هويتهد وكاتب هذه السطور في كتابهما «المبادئ الرياضية»، حيث يذكران أن العدد هو فئة كل الفئات المماثلة لفئة معينة. وهكذا فكل فئة من ثلاثة أشياء هي مثل للعدد ثلاثة، الذي هو نفسه فئة كل هذه الفئات. أما عن العدد بوجه عام، فانه فئة كل الأعداد الخاصة، وبذلك يتبين أنه فئة من المرتبة الثالثة.[5]

ومن السمات التي ربما كانت غير متوقعة، والتي تترتب على هذا التعريف، أن الأعداد لا يمكن جمعها سويا. فبينما تستطيع جمع ثلاث تفاحات وبرتقالتين فيكون الحاصل خمس قطع من الفواكه فإنك لا تستطيع جمع فئة كل ما هو ثلاثة وفئة كل ما هو اثنان. ولكن هذا، كما رأينا من قبل، ليس كشفا جديدا على أية حال. فقد سبق لأفلاطون أن قال إن الأعداد لا يمكن جمعها.

لقد أدت طريقة فريجه في معالجة الرياضة إلى وضعه للتمييز بين معنى أية جملة وإشارتها، وهو أمر لازم لتفسير حقيقة أن المعادلات ليست مجرد تكرارات فارغة. فطرفا المعادلة يشيران إلى نفس الشيء، ولكنهما يختلفان في المعنى.

على أن العرض الذي قدمه فريجه لم يقدر له أن يمارس تأثيرا كبيرا، بوصفه نسقا في المنطق الرمزي، لأسباب من بينها قطعا طريقته المعقدة في التدوين. أما الرمزية المستخدمة في كتاب «المبادئ الرياضية» فتدين ببعض عناصرها لتلك التي استخدمها بيانو، وقد تبين أنها اكثر مرونة وأسهل قبولا. ومنذ ذلك الحين أصبح عدد كبير من أساليب التدوين يستخدم في ميدان المنطق الرياضي، من أشدها إحكاما ذلك الذي وضعته المدرسة البولندية المشهورة في المنطق، التي تشتتت خلال الحرب العالمية الثانية. وبالمثل أدخلت تحسينات كبيرة على طريقة الاقتصاد في التدوين وعلى عدد البديهيات الأساسية في النسق. وقد استحدث المنطقي الأمريكي شيفر Sheffer ثابتا منطقيا واحدا، يمكن من خلاله تعريف ثوابت حساب القضايا بدورها. وبفضل هذا الثابت المنطقي الجديد أمكن إقامة نسق المنطق الرمزي على بديهية واحدة. ولكن هذه كلها مسائل فنية شديدة

التعقيد، لا يمكن شرحها هنا بالتفصيل.

على أن المنطق الرياضي، في جانبه الصوري البحت، لم يعد من اهتمامات الفلاسفة من حيث هم فلاسفة، وإنما أصبح يعالجه الرياضيون، وإن كان بالطبع يمثل رياضيات من نوع خاص جدا. والأمر الذي يهم الفلاسفة هو المشكلات التي تنشأ من المسلمات العامة المتعلقة بالرمزية، تلك المسلمات التي يأخذ بها المرء قبل الشروع في بناء النسق. وبالمثل فإنه يهتم بالنتائج التي تنطوي على مفارقة والتي يتم التوصل إليها أحيانا عند بناء نسق رمزي.[6]

وقد نشأت إحدى هذه المفارقات فيما يتعلق بتعريف العدد في كتاب «المبادئ الرياضية»، وكان سببها هو مفهوم «فئة جميع الفئات». إذ إن من الواضح أن فئة جميع الفئات هي ذاتها فئة، ومن ثم فهي تنتمي إلى فئة جميع الفئات، وعلى ذلك فهي تشتمل على نفسها بوصفها أحد أفرادها. وبالطبع فان هناك فئات أخرى كثيرة لا تتصف بهذه الصفة. ففئة كل المقترعين في الانتخابات لا تتمتع هي ذاتها بمزايا الاقتراع العام. وهنا تنشأ المفارقة عندما نبحث في فئة جميع الفئات التي لا تكون أفرادا لذاتها.

والمسألة هي ما إذا كانت هذه الفئة أحد أفراد ذاتها أم لا. فإذا افترضنا أنها كذلك، عندئذ لا تكون أحد أمثلة فئة لا تشتمل على ذاتها. ولكنها لكي تكون أحد أفراد فئتها، لا بد أن تكون من النوع الذي بحث أولا، أي ليست أحد أفراد فئتها. أما إذا افترضنا، بعكس ذلك، أن الفئة موضوع البحث ليست أحد أفراد ذاتها، فعندئذ لا تكون مثالا لفئة لا تتضمن ذاتها. غير أنها لكي لا تكون عضوا في فئتها، لا بد أن تكون إحدى الفئات في تلك التي طرح السؤال الأصلي حولها، ومن ثم فهي أحد أفراد ذاتها. وهكذا نصل إلى تناقض في كل حالة.

على أن من الممكن التخلص من هذه الصعوبات إذا لاحظنا أن من الواجب ألا ننظر إلى الفئات بنفس الطريقة التي ننظر بها إلى فئات الفئات، مثلما نمتنع في الظروف العادية عن التحدث عن أفراد البشر على نفس مستوى الأمم.

عندئذ يصبح من الواضح أنه ليس من حقنا التحدث عن الفئات التي

هي أعضاء في ذاتها بالطريقة التي تحدثنا بها عنها عندما طرحنا المفارقة. والواقع أن الصعوبات المتعلقة بالمفارقات قد عولجت على أنحاء شتى، ولم يتم بعد التوصل إلى اتفاق عام حول الطريقة التي ينبغي بها التخلص منها. ولكن هذه المشكلة على أية حال، قد نبهت الفلاسفة مرة أخرى إلى الحاجة الشديدة إلى التدقيق في طريقة تركيب الجمل، وفي الألفاظ المستخدمة فيها.

5 الفترة المعاصرة

هناك صعوبات خاصة تواجهنا حين نعالج فلسفة الأعوام السبعين أو الثمانين الأخيرة. ذلك لأننا ما زلنا قريبين من هذه التطورات إلى حد يصعب علينا معه أن ننظر إليها من بعد، وبالتجرد المطلوب. فالمفكرون الأقدم عهدا قد صمدوا لاختبار التقويم النقدي الذي تقوم به الأجيال التالية لهم، وبمضي الزمن تحدث عملية انتقاء تدريجي تساعد على تيسير مهمة الاختيار. ولم يحدث إلا في حالات نادرة جدا أن استطاع مفكر ثانوي أن يحرز في المدى الطويل قدرا من الشهرة لا تبرره أعماله، وإن كان يحدث بالفعل أن يلحق الظلم بأشخاص لهم أهميتهم، فيغيبون في زوايا النسيان.

أما في حالة المفكرين المنتمين إلى الفترة القريبة، فإن مسألة الاختيار تزداد صعوبة، كما تقل فرص الوصول إلى نظرة متوازنة. وعلى حين يكون من الممكن بالنسبة إلى الماضي، تأمل مراحل التطور في مجملها، فإن الحاضر أقرب إلينا من أن يتيح لنا التمييز بين مختلف عناصر القصة بنفس القدر من الثقة واليقين. والواقع أن الأمر لا يمكن ن يكون على خلاف ذلك. فمن السهل نسبيا أن يكون المرء حكيما بأثر رجعي، وأن يصل إلى فهم

تطور التراث الفلسفي. أما لو تخيلنا أن من الممكن استنباط دلالة التغيرات المعاصرة بكل تفاصيلها النوعية المميزة، لكان ذلك وهما هيجليا. وأقصى ما يمكننا أن نأمل فيه هو أن ندرك بعض الاتجاهات العامة التي يمكن ربطها بأحداث أسبق عهدا.

لقد تميزت الفترة المتأخرة من القرن التاسع عشر بعدد من التطورات الجديدة التي كان لها تأثيرها في المناخ العقلي لعصرنا الحاضر. فهناك أولا انهيار الأساليب القديمة في الحياة، التي كانت جذورها ترجع إلى عصر ما قبل التصنيع. ذلك لأن النمو الهائل في القدرة التكنولوجية جعل الحياة عملية أعقد بكثير جدا مما اعتدنا أن نراها عليه من قبل. وليس من مهمتنا هنا أن نقرر إن كان هذا خيرا أو شرا، بل يكفينا أن نلاحظ أن المطالب المفروضة على عصرنا أشد تنوعا بكثير، وأن الشروط المطلوبة منا لكي نواصل حياتنا المعتادة أشد تعقيدا بكثير مما كانت عليه في أي وقت مضى.

هذا كله ينعكس على المجال الثقافي والعقلي بدوره. فعلى حين أنه كان في وسع شخص واحد من قبل أن يكون متمكنا من عدة فروع علمية، أصبح من الصعب على نحو متزايد في الوقت الراهن، أن يكتسب شخص واحد معرفة متينة حتى بميدان علمي واحد. والواقع أن تفتيت الميادين العقلية إلى أجزاء يزداد نطاقها ضيقا بالتدريج، قد أدى في العصر الحاضر إلى ارتباك حقيقي في لغة الحوار. وهذه الحالة غير الصحية إنما هي حصيلة تغيرات معينة فرضت نفسها مع نمو المجتمع التكنولوجي المعاصر. فحتى عهد ليس بعيدا في الماضي كانت تسود في كافة أرجاء أوروبا الغربية، لا في بلد بعينه فحسب، خلفية مشتركة يتقاسمها كل من بلغوا مستوى معينا من التعليم. وبالطبع لم تكن هذه مظهرا للشمول أو المساواة في الفرص. فقد كان التعليم عادة، في تلك الفترة، مرتبطا بامتياز خاص، وكان من نصيب قلة محظوظة، وهو وضع أزيل في الوقت الراهن إلى حد بعيد. فالمعيار الوحيد المقبول الآن هو الكفاءة، التي هي ميزة من نوع مختلف. على أن هذا الأساس المشرك للتفاهم قد اختفى منذ ذلك الحين، وأصبحت مطالب التخصص وضغوطه توجه الشباب إلى قنوات أضيق، قبل أن تتاح لهم فرصة تنمية اهتمامات أوسع، وفهم أفضل للعالم. ونتيجة لهذا كله،

أخذت تزداد إلى حد بعيد صعوبة الاتصال والتفاهم بين أولئك الذين يكرسون أنفسهم لفروع مختلفة في البحث.

غير أن القرن التاسع عشر قد تولد عنه عامل آخر أوضح، من العوامل المؤدية إلى صعوبة الحوار والتفاهم. فقد شهد ذلك القرن انهيار ثم موت وسيلة التعبير التي ظلت منذ عهود قديمة وسيلة مشتركة بين المثقفين في كافة الأمم الأوروبية. فقد كانت اللاتينية هي لغة الباحثين والمفكرين والعلماء، منذ عصر شيشرون حتى عصر النهضة. ولكن حين كتب جاوس Gauss مؤلفه المشهور عن السطوح المقوسة باللاتينية، في أوائل القرن التاسع عشر، كان ذلك قد أصبح نوعا من التمسك بتقليد غابر. أما اليوم فإن الباحث في أي فرع ينبغي عليه أن يلم بلغتين حديثتين أو ثلاث غير لغته الخاصة، إذا ما أراد الاطلاع على الأعمال التي تتم في ميدان تخصصه. وقد أصبحت هذه مشكلة غير هينة، لم يتم الاهتداء إلى حل لها حتى الآن، وإن كان يبدو أن لغة حديثة ما سيتعين عليها، بمضي الوقت، أن تؤدي الوظيفة التي كانت اللاتينية تقوم بها من قبل.

ومن السمات الجديدة الأخرى للحياة العقلية في القرن التاسع عشر، الانفصال بين النشاط الفني والنشاط العلمي. ويعد هذا الانفصال تراجعا إذا ما قورن بالمزاج العقلي الذي كان سائدا لدى أصحاب النزعة الإنسانية في عصر النهضة. فعلى حين أن هؤلاء المفكرين الأسبق عهدا كانوا ينشدون العلم والفن في ضؤ مبدأ عام واحد من التوافق والتناسب، فإن القرن التاسع عشر قد تمخض، بتأثير الحركة الرومانتيكية، عن رد فعل عنيف ضد الأضرار التي بدا لهم أن التقدم العلمي يلحقها بالإنسان. فقد خيل إليهم أن الأسلوب العلمي في الحياة بمعامله وتجاربه، يخنق روح الحرية والمغامرة التي لا يستغني عنها الفنان. ومن الغريب أن الرأي القائل بأن النظرة التجريبية لا تكشف أسرار الطبيعة، قد أعرب عنه جوته من قبل، وكان ذلك قطعا في إحدى حالاته الرومانتيكية. وعلى أية حال فإن التضاد بين المعمل ومرسم الفنان يعبر بوضوح عن الانفصال الذي أشرنا إليه.

وفي الوقت ذاته حدث نوع من التباعد بين العلم والفلسفة. فخلال القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، كان أولئك الذين قاموا بدور هام في الفلسفة، في معظم الأحيان. أشخاصا لا يمكن أن يوصفوا بأنهم

مجرد هواة في المسائل العلمية. غير أن هذا الاتساع في نطاق النظرة الفلسفية اختفى خلال القرن التاسع عشر، في إنجلترا وألمانيا على الأقل، وكان ذلك راجعا، في المحل الأول، إلى تأثير الفلسفة المثالية الألمانية. أما الفرنسيون فكانوا في ذلك الحين، كما ذكرنا من قبل، محصنين ضد تأثير تلك المثالية الألمانية، لسبب بسيط هو أن لغتهم لا تتلاءم بسهولة مع هذا النوع من الفكر التأملي. ونتيجة لذلك، لم يكن للانفصال بين العلم والفلسفة نفس القدر من التأثير في فرنسا، ولكن هذا الانشقاق استمر على وجه العموم منذ ذلك الحين. صحيح أن العلماء والفلاسفة لا يتجاهل كل منهم الآخرين تجاهلا تاما، ومع ذلك يبدو من المعقول أن نذكر أن كل فريق كثيرا ما يخفق في فهم ما يقوم به الفريق الآخر. وهكذا فإن مغامرات بعض العلماء المعاصرين في ميدان الفلسفة ليست، في أغلب الأحيان، أكثر توفيقا من محاولات الفلاسفة المثاليين في الاتجاه المضاد.

أما على الصعيد السياسي فإن القرن التاسع عشر كان في أوروبا عصر خلافات قومية متزايدة، على خلاف القرن الأسبق الذي لم يكن ينظر إلى تلك المسائل بمثل هذه الحدة. ففي القرن الثامن عشر كان في وسع النبلاء الإنجليز أن يقضوا شهور الشتاء على سواحل البحر المتوسط، كما اعتادوا من قبل، في الوقت الذي كانت فيه فرنسا تخوض حربا ضد إنجلترا. وهكذا كانت الحرب، مع كل قبحها، أخف إلى حد بعيد مما أصبحت عليه بعد ذلك. ولكن الوضع قد اختلف في الحروب القومية الكبرى التي نشبت خلال الأعوام المائة الأخيرة، فأصبحت الحرب أكفأ بكثير، شأنها شأن العديد من الأمور في حياتنا المعاصرة. والشيء الوحيد الذي أنقذ العالم من الدمار الكامل هو انعدام الكفاءة الأزلي في حكامه. ولو قدر لشخص في مثل عبقرية أرشميدس أن يمسك بمقاليد الحكم في أيامنا هذه، بحيث تكون الآلات الموضوعة تحت تصرفه قنابل ذرية بدلا من المنجنيق، لكان مصيرنا الفناء الفوري.

على أن الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر لم تستطع أن تتنبأ بكل هذه التطورات، بل كان يسود، على العكس من ذلك، نوع من التفاؤل العلمي جعل الناس يؤمنون بأن مملكة السماء أوشكت أن تحل في الأرض. وأدى التقدم السريع الذي تحقق في العلم والتكنولوجيا إلى الاعتقاد بأننا أوشكنا

على حل جميع مشكلاتنا. وكان المتوقع أن تكون فيزياء نيوتن هي الأداة التي تضطلع بهذه المهمة. غير أن كشوف الجيل التالي قد أحدثت صدمة عنيفة لدى أولئك الذين ظنوا أن كل ما تبقى أمامنا هو تطبيق المبادئ المعروفة للنظرية الفيزيائية على الحالات الخاصة التي تعرض لنا. كذلك فإن الكشوف المتعلقة بالتركيب الداخلي للذرة قد أدت، في عصرنا الراهن، إلى زعزعة النظرة الهادئة المستقرة التي كانت سائدة عند نهاية القرن الماضي.

ورغم هذا كله فما زال هناك قدر من هذه النزعة التفاؤلية العلمية سائدا. إذ يبدو أن إمكانات تشكيل العالم عن طريق العلم والتكنولوجيا لا حد لها. وفي الوقت ذاته هناك شك متزايد، حتى بين الخبراء أنفسهم، في أن العالم الجديد الذي تخلقه هذه التكنولوجيا قد لا يكون نعمة خالصة كما يتخيل أنصاره المتحمسون. ذلك لأن جيلنا الحالي قد أتيحت له فرص عديدة لكي يلاحظ أثناء حياته إحدى النتائج المؤسفة لهذا العالم الجديد، وهي أن من الممكن إلغاء قدر كبير من الاختلافات بين البشر. هذا الإلغاء قد يجعل المجتمع أكثر كفاءة وأكثر استقرارا، ولكنه سيكون بالتأكيد بداية النهاية بالنسبة إلى كل جهد عقلي، في العلم أو في أي ميدان آخر. والواقع أن هذا النوع من الحلم هو في أساسه وهم هيجلي، يفترض أن هناك حالات نهاية قصوى يمكن بلوغها، وأن البحث العقلي عملية يمكن أن تقف عند حد. غير أن هذا رأي باطل، والصحيح-على العكس من ذلك-هو أن البحث لا حدود له. وربما كانت هذه الحقيقة الأخيرة هي التي ستحمينا آخر الأمر من ذلك النوع من الأهداف الذي يحلم به صناع الأوهام الطوباوية من آن لآخر.

إن الاتساع الهائل في نطاق السيطرة العلمية يثير مشكلات اجتماعية جديدة ذات طابع أخلاقي. ولو نظرنا إلى كشوف العلماء واختراعاتهم في ذاتها لكانت محايدة من الوجهة الأخلاقية. ولكن القوة التي تكسبنا إياها هي التي يمكن تحويلها في اتجاه الخير أو الشر. والواقع أن هذه ليست مشكلة جديدة بالمعنى الصحيح، ولكن ما يجعل نتائج العلم أشد خطورة في أيامنا هذه هو الفعالية المرعبة لأدوات الدمار المتوافرة في الوقت الراهن. وهناك فارق آخر بين الوضع الراهن والأوضاع السابقة، هو أن المصادر

العلمية الحديثة للقوة والسيطرة تتخذ طابعا لا تمييز فيه حين تستخدم من أجل التدمير. وهكذا ابتعدنا كل الابتعاد عما كانت عليه الأوضاع أيام الإغريق، حين كان من أفظع الجرائم التي يمكن أن يرتكبها اليوناني في زمن الحرب، قطع أشجار الزيتون.

ولكننا بعد أن وجهنا كل هذه التحذيرات، ينبغي أن نتذكر أن من أصعب الأمور رؤية المرء لعصره من منظور صحيح. وفضلا عن ذلك فلم تحدث حتى الآن، طوال تاريخ حضارتنا، حالة واحدة لم يتمكن فيها ذوو البصيرة والعزم، في نهاية الأمر، من الوصول إلى طريقة لإصلاح الأوضاع في الوقت الذي كان يبدو فيه أن كل شيء قد ضاع. ورغم ذلك فمن الواجب أن نؤكد أننا نواجه موقفا مختلفا عن كل ما حدث في الماضي. ففي الأعوام المائة الأخيرة طرأت على الغرب تغيرات مادية لم يسبق لها في التاريخ مثيل.

لقد كان رد فعل العلم ضد الفلسفة، في المحصلة النهائية، إحدى نتائج وضعية كونت. فقد رأينا في هذا الصدد أن كونت كان حريصا على استبعاد وضع الفروض، وكان يرى أن ما يجب عمله إزاء الظواهر الطبيعية هو وصفها لا تفسيرها. ومثل هذا البرنامج يرتبط على نحو ما بالحالة العامة للتفاؤل العلمي في العصر، إذ لا يمكن أن يظهر موقف كهذا إزاء التفكير النظري إلا حين يسود الشعور بأن العمل العلمي قد وصل إلى درجة من الاكتمال وأن النهاية باتت على مرمى البصر.

ومن الجدير بالملاحظة، بالنسبة إلى هذا الموضوع بالذات، أن هناك فقرة كتبها نيوتن، يقتبسها الكثيرون بمعزل عن سياقها، فيؤدي ذلك إلى تشويهها. ففي معرض حديث نيوتن عن الطريقة التي تسير بها الأشعة الضوئية قال بطريقة حذرة أنه لا يضع فروضا. فهو لا يحاول أن يقدم تفسيرا، ولكنه لا يقصد أن هذا مستحيل. ومع ذلك يمكننا أن نعترف بأنه حين تطرح نظرية قوية مثل نظرية نيوتن، تظل تستخدم طوال وقت ما استخداما فعالا دون حاجة إلى مثل هذه الفروض. وبقدر ما اعتقد العلماء أن فيزياء نيوتن توشك على أن تحل جميع المشكلات الباقية، كان من الطبيعي أن يؤكدوا أهمية الوصف على حساب التفسير. ومن جهة أخرى فإن الفلاسفة المثاليين كانوا يميلون، على الطريقة الهيجلية، إلى الجمع بين

كافة فروع البحث في نسق واحد شامل. وفي مقابل ذلك رأى العلماء أن أبحاثهم ينبغي ألا تدرج ضمن فلسفة واحدية كهذه. أما المطلب الوضعي بضرورة التزام حدود التجربة ووصفها، فقد تم الربط عن وعي بينه وبين العودة إلى «كانت» وأتباعه. ذلك لأن البحث عن تعليلات للظواهر والسعي إلى تقديم تفسيرات، يعني الخوض في ميدان الأشياء في ذاتها، حيث لا تنطبق المقولات المستخدمة في التفسير أصلا. لذلك لا بد أن تكون مهمة تقديم التفسيرات مهمة وهمية خداعة.

هذا الموقف من النظرية العلمية هو الطابع المميز لمجموعة كاملة من العلماء المهتمين بالنتائج الفلسفية لأعمال البحث العلمي. ولكن ينبغي أن نلاحظ، في صدد استخدامهم لاسم «كانت» في هذه المسألة، أن وجهة النظر التي يمثلها هؤلاء المفكرون ليست كانتية بالمعنى الأصلي للكلمة. ذلك لأن نظرية المعرفة عند «كانت»، كما رأينا من قبل، تجعل إطار مقولات التفسير شرطا ضروريا للتجربة. وفي هذا السياق الحالي يوصف التفسير بأنه غير علمي إذ يفترض أنه يتجاوز التجربة. ولذا لا يمكن أن يقال عن هؤلاء العلماء الوضعيين أنهم فهموا كانت فهما سليما.

ولقد كان أشهر ممثلي هذه الجماعة هو إرنست ماخ E.Mach (1838ـ1916) الذي يقدم إلينا كتابه «علم الميكانيكا» عرضا وضعيا للميكانيكا. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، حرص كل الحرص على تجنب استخدام المصطلح المدرسي الذي تسرب بقدر ما إلى فيزياء نيوتن، ومن أوضح أمثلته مصطلح «القوة». فالقوة ليست شيئا يمكن رؤيته. بل إن كل ما يمكننا قوله هو أن الأجسام تتحرك على أنحاء معينة. لذلك استغنى ماخ عن القوة وعرفها من خلال تصور حركي بحت هو عجلة السرعة acceleration. وبالطبع فإن ماخ لا يعتزم تقديم ميكانيكا تكون أكثر إحكاما من حيث هي علم، بل إن الممارسة الوضعية هي في الواقع تطبيق «لسكين أوكام» على ما يبدو أنه نمو طفيلي زائد لتصورات علمية لا جدوى منها. ولن يمكننا أن نبحث هنا بالتفصيل عما إذا كان هناك مبرر لعملية الإزالة هذه. ولكن من المهم أن نؤكد مسالة واحدة فيما يتعلق بالمنهج العلمي بوجه عام. فاستبعاد الفروض معناه إساءة فهم وظيفة التفسير في العلم. ذلك لأن الفرض يفسر بقدر ما يعلل الظواهر ويتنبأ بالمستقبل. وإذا لم يكن هو ذاته موضوعا للبحث، فمن الممكن أن يظل

يفسر، وذلك على الأقل بقدر ما لا يتعارض مع الوقائع. ولكنه لا يفسر إلا لأنه يظل هو ذاته بلا تفسير. وعندما يراد إيجاد تعليل له هو ذاته، لا يعود يفسر، بل ينبغي تعليله بفرض آخر، يظل بدوره بلا تفسير. وليس في ذلك أي غموض: إذ إنك لا تستطيع أن تفسر على الفور كل شيء في آن واحد. ولكن الوضعيين يخطئون حين يذهبون إلى أنك لا تستطيع أن تفسر أي شيء على الإطلاق. ذلك لأننا لو افترضنا أننا قررنا التخلي عن كل الفروض، فكيف إذن سنظل نمارس علمنا؟ إن كل ما يتبقى عندئذ سيكون نوعا من التصنيف على غرار ما قام به بيكن، وهذا التصنيف، كما رأينا، لن يفيدنا كثيرا. وهكذا فإن مجرد استمرار العلم في طريقه هو في ذاته تفنيد لوضعية مفكرين مثل ماخ. ونستطيع أن نجد أوضح وأصرح نقد للمذهب الوضعي في أعمال مايرسون E.Meyerson (1859-1933) حيث نجد نظرية في العلم تستلهم روح «كانت» بطريقة أصيلة في مبدئها العام، وإن لم تتقيد بتفاصيلها.

والواقع أن الفلاسفة العلميين، في محاولاتهم إيجاد بدائل علمية لا يطلقون عليه بازدراء اسم «الميتافزيقا». قد وقعوا في كثير من الأحيان في مشكلات ميتافيزيقية خاصة بهم. وليس في هذا ما يدعو إلى الاستغراب. فعلى الرغم من أنه قد يكون لهم بعض الحق في رفض التأملات الميتافيزيقية للفلاسفة، فإنهم لم يدركوا أن البحث العلمي ذاته يمضي في طريقه على أساس فروض مسبقة معينة. وإلى هذا الحد، على الأقل، يبدو أن «كانت» كان على حق. فالفكرة العامة للسببية مثلا، شرط مسبق للعمل العلمي. وهي ليست نتيجة بحث، وإنما هي افتراض مسبق، حتى ولو كان ضمنيا فحسب، يستحيل بدونه السير في طريق البحث. ولو نظرنا، في ضوء هذه الملاحظات، إلى التجديدات الفلسفية التي ظهرت مؤخرا في كتابات العلماء، لما وجدناها مثيرة للاهتمام إلى الحد الذي تبدو عليه للوهلة الأولى.

أما بالنسبة إلى دلالة القضايا وإجراءات البحث العلمية، فقد كان الاتجاه يسير نحو طرحها جانبا لصالح شكل من أشكال الطقوس الرياضية. فقد أدت كشوف العلم إلى زعزعة النظرة النيوتونية إلى العالم، بكل ما كانت تتصف به من صلابة واكتمال. غير أن العلماء بدلا من أن يحاولوا توسيع مدى النظرة، اكتفوا - على وجه العموم-بمعالجة مشكلاتهم عن طريق

الاستعانة بنظريات رياضية يمكن أن تأتي بنتائج مرضية إذا ما فسرت بالطريقة المناسبة. وهكذا فإن الخطوات الوسطى، المتعلقة بالحساب والتحويل، تترك وحدها، وتقوم بوظيفة مجموعة من القواعد فحسب. والواقع أن هذا الموقف، الذي هو واسع الانتشار، وإن لم يكن ساريا على الجميع، يذكرنا إلى حد بعيد بالنزعة الصوفية العددية عند الفيثاغوريين وأتباعهم في عصر النهضة المتأخر.

أما في الفلسفة ذاتها فقد أدت هذه الاتجاهات العامة إلى إيجاد حركة متباعدة عن العلم. ولا يتمثل ذلك فقط في عودة ظهور الاتجاهات المثالية في القارة الأوروبية، بل إنه يصدق أيضا على الفلسفة الإنجليزية التي تسير في اتجاه لغوي إلى حد بعيد. فإذا بدأنا بالحديث عن هذه الأخيرة (أي الفلسفة الإنجليزية) لوجب أن نوافق على الرأي القائل إنه ليس من مهمة الفلسفة بالفعل أن تقوم باكتشافات، بل إن مهمتها تنحصر في تقدير مزايا الطرق المختلفة في الكلام عن الأمور التي تعترف بها جميع الأطراف. وهذه، على أية حال، إحدى المهام التي كانت الفلسفة تقوم بها على الدوام. ومع ذلك فإن الآراء الفلسفية المختلفة قد تساعد على تقدم البحث العلمي أو تعوقه بدرجات مختلفة.

فإذا عدنا إلى ميدان الفلسفة بمعناها الصحيح، وجدنا أن المسرح الفلسفي في إنجلترا كانت تسيطر عليه، في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، المثالية التي انتقلت إليه من داخل القارة: ففي بريطانيا يأتي المطر من أيرلندة وتأتي المثالية من ألمانيا! غير أن الشخصية الرئيسية في هذا الميدان لم تكن تساير التراث الهيجلي كلية، تلك الشخصية هي برادلي F.H.Bradley (1846 - 1924) الذي درس وألف في أكسفورد، وصاغ رفضا نقديا للمثالية، وكان يهدف إلى بلوغ «مطلق» يذكرنا بالله أو الطبيعة عند إسبينوزا أكثر مما يذكرنا بالفكرة المطلقة عند هيجل. أما المنهج الجدلي الذي اتبعه في مناقشاته فلم يكن مبدأ للنمو العضوي، كما كان بالفعل عند هيجل، وإنما كان سلاحا كلاميا على طريقة أفلاطون والسابقين عليه من الإيليين. بل إن برادلي يبذل جهدا خاصا من أجل معارضة النزعة العقلية الواحدية عند هيجل، التي كانت تنطوي على اتجاه إلى التوحيد بين المعرفة والوجود، وهو رأي يرتد آخر الأمر إلى سقراط والفيثاغوريين. فبرادلي

يحاول الهبوط إلى ما هو أدنى من الفكر العقلي ومقولاته، إلى مستوى الشعور المحض أو التجربة الخالصة، وهذه هي المرحلة التي نستطيع فيها أن نتحدث عن الواقع الفعلي reality. أما الفكر فهو دائما نوع من التزييف لما يوجد فعليا. فالفكر يبعث مظاهر فحسب، لأنه يشوه الواقع الفعلي إذ يضفي عليه إطارا دخيلا من التصنيفات والارتباطات. وهكذا يرى برادلي أنه لا مفر لنا، خلال عملية التفكير، من أن نوقع أنفسنا في تناقضات. وقد عرض برادلي هذه النظرية في كتاب أطلق عليه اسم «المظهر والحقيقة».

إن محور هجوم برادلي على الفكر هو أنه بالضرورة «علائقي»، والعلاقات توقعنا في التناقض، كما يحاول أن يثبت. ولكي يبرهن برادلي على هذه النتيجة غير العادية يستخدم شكلا آخر من أشكال حجة «الرجل الثالث» على النحو الذي استخدمتها عليه شخصية بارمنيدس، في محاورة أفلاطون، ضد نظرية المشاركة عند سقراط. فلما كانت الصفات والعلاقات متميزة من جهة ومتلازمة من جهة أخرى، فلا بد أن يكون في وسعنا أن نميز، في أية صيغة أو كيفية بعينها، بين الجزء الذي هو كيفي بالمعنى الصحيح، والجزء الذي يحدد الروابط العلائقية. غير أننا لا نستطيع أن نقوم بتمييز كهذا بين الأجزاء المختلفة لصفة أو كيفية، وحتى لو أمكننا ذلك، لواجهتنا مشكلة الربط بين الجزأين مرة أخرى، مما يؤدي إلى علاقة جديدة تثير حجة الرجل الثالث، من جديد.

وهكذا فإن ميدان الفكر، ومعه العلم، يشوبه التناقض، ومن ثم فهو ينتمي إلى ميدان المظهر لا الحقيقة. والواقع أن برادلي يصل هنا، ولكن بطريقة ملتوية تدعو إلى الدهشة، إلى نفس النتيجة التي وصل إليها هيوم، وإن كانت الأسباب التي أدت به إلى ذلك مختلفة. ولكنه مثل هيوم يرفض فكرة الذات لأنها تنطوي على علاقات. أما ألوهية الأديان التقليدية فتنتمي بدورها، ولنفس السبب، إلى ميدان المظهر.

وبعد أن تخلص برادلي من المظهر على هذا النحو، يجد الحقيقة في «المطلق»، الذي يمكن تشبيهه «بالواحد» في المدرسة الإيلية، ولكننا نستشعره من الداخل على مستوى أقرب إلى الطابع المباشر من الفكر العقلي. في هذا المطلق تتحد جميع الاختلافات وتحل جميع الصراعات. ولكن هذا لا يعني إلغاء المظاهر. ففي حياتنا اليومية نفكر في العلم ونمارسه، مما

يجعلنا نندمج في المظهر. وبالمثل فإن الشر الذي يرتكبه الناس متغلغل في العالم اليومي العادي، بوصفه مظهرا. غير أن هذه النقائص تختفي في المطلق.

وفي فلسفة بندتو كروتشه Benedetto Crce (1866-1952) نجد ضربا آخر من المثالية، مستمدا في بعض جوانبه من الهيجلية، وإن كان التأثير المباشر لفيكو أهم في هذه الحالة. ولم يكن كروتشه فيلسوفا أكاديميا، بل كان يتمتع باستقلال اقتصادي طوال حياته المديدة. ونظرا إلى مكانته الدولية فقد صمد للعهد الفاشي دون أن يلحق به أذى بالغ، وشغل بعد الحرب عدة مناصب في الحكومة الإيطالية.

وقد ألف كروتشه بغزارة في التاريخ والأدب، وأسس في عام 1905 مجلة أدبية ترأس تحريرها، إسمها «النقد La Critica». ومن السمات المميزة لنظرته الفلسفية، اهتمامه بعلم الجمال، نظرا إلى تلك التجربة العينية التي يمر بها الذهن حين يتأمل عملا فنيا.

ولقد كان كروتشه يشارك هيجل رأيه القائل أن الحقيقة روحية، إذ إن الاتجاه الواحد عند هيجل لا يترك مجالا للصعوبات المعرفية التي أثارتها التجريبية الإنجليزية، ولا حتى لتلك التي أثارتها نظرية كانت. ولكن على الرغم من أن إلحاح هيجل على الجدل جعله يؤكد أن العمليات الذهنية تنطوي على قهر إيجابي للعقبات، فإن كروتشه يبدو وكأنه يعود هنا مباشرة إلى معادلة فيكو القائلة بأن الحقيقة هي الفعل Verum Factum. وعلى أية حالة فإن كروتشه كان واعيا ببعض نقاط الضعف الرئيسية في الهيجلية، كتطبيق الجدل على الطبيعة، والتقشات الثلاثية التي تنطوي على ممارسات عددية سحرية. ولكن أكبر أخطاء هيجل هو مفهوم المذهب المثالي عنده، وهو المفهوم الذي وجهنا إليه من قبل بعض الملاحظات النقدية، ونستطيع أن نضيف الآن إلى ما قلناه أن هناك نوعا من التعارض بين فكرة التطور الجدلي وفكرة بلوغ أهداف نهائية، أما كروتشه فيحتفظ بفكرة التطور، وإن لم يقبل الوصف الذي قدمه هيجل لها. وبدلا من أن يقول بالمسار الجدلي، قال بشكل معدل من أشكال نظرية المراحل عند فيكو. ذلك لأن فيكو كان يعتقد أن هذه التطورات دائرية، بحيث يعود كل شيء في النهاية إلى نقطة البداية الواحدة، وهو رأي يرجع، كلما رأينا، إلى انبادقليس. أما

كروتشه فقد نظر إلى هذه التغيرات على أنها تسير إلى الأمام، بحيث أن العقل، حين يعود إلى المرحلة الأصلية، يكون قد اكتسب خلال مساره السابق استبصارا جديدا.

ولكن ينبغي أن نعترف بأن كروتشه، على الرغم من كل ما رفضه من هيجل، يظل يحتفظ في كتاباته بقدر معقول من الجدل. فهو يتحدث في كتابه عن علم الجمال بطريقة تذكرنا بمنطق هيجل إلى حد بعيد. ولنستمع إليه وهو يقول: «إن الرابطة الوثيقة بين الخطأ والصواب تنشأ من أن الخطأ البحت، الخالص، لا يمكن تصوره. ونظرا إلى أن من المستحيل تصوره، فهو غير موجود. إن الخطأ يتكلم بصوتين، أحدهما يؤكد البطلان، ولكن الآخر ينكره، وهذا تصادم بين نعم ولا، يسمى بالتناقض.» هذا النص يفيد أيضا في إبراز فكرة كروتشه القائلة إن الذهن مطابق للواقع، فليس في العالم شيء لا يمكننا أن نكتشفه من حيث المبدأ. وأي شيء يستحيل تصوره لا يمكن أن يكون موجودا، ومن ثم فإن ما هو موجود هو أيضا قابل لأن يتصور. ومما تجدر ملاحظته أن برادلي يؤمن بالشكل العكسي لهذه القضية، إذ رأى أن ما يمكن تصوره لا بد من أجل ذلك أن يكون موجودا، وقد صاغ فكرته هذه على النحو الآتي: «ما يمكن وجوده، وينبغي وجوده، موجود». وأخيرا فإن التأثير الهيجلي هو الذي جعل كروتشه يعرض فيكو كما لو كان فيلسوفا عقلانيا ينتمي إلى القرن التاسع عشر، على حين أنه كان في الواقع أفلاطونيا ينتمي إلى القرن السابع عشر.

أما في فرنسا فإن أقوى الفلاسفة تأثيرا عند نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد اتخذ وجهة نظر مختلفة في رد فعله على العلم. فهنري برجسون H.Bergson (1859-1941) ينتمي إلى التراث اللا عقلي الذي يرجع إلى روسو والحركة الرومانتيكية. وقد أكد برجسون، كالبرجماتيين، أهمية الفعل فوق كل شيء آخر، وكان في ذلك يعبر عن قدر من نفاد الصبر تجاه الاستخدام الدقيق والنزيه للعقل في الفلسفة والبحث العلمي. فمن أهم سمات الفكر العقلي بحثه عن الدقة. وتمثل القواعد التي نص عليها ديكارت في كتاب لا المقال في المنهج وصفا جيدا لهذه السمة. وأهم ما نلاحظه في هذا الصدد هو أننا، حين نحاول اقتناص الحركة العابرة للتجربة وحصرها داخل إطار اللغة، نوقف تدفق الواقع وصيرورته، ونضع

في مكانها صورة لفظية سكونية هزيلة له. هنا نجد أنفسنا مرة أخرى في مواجهة مشكلة هرقليطس وبارمنيدلس القديمة. والهدف الذي يسعى إليه برجسون هو الدفاع عن حقيقة الصيرورة في التجربة، في مقابل تشويه الصيغ الجامدة التي تنتمي إلى العقل وصورته عن العالم.

إلى هذا الحد تذكرنا مشكلة برجسون بمشكلة برادلي. غير أن الحل الذي أتى به برجسون للمشكلة مختلف كل الاختلاف. فقد كانت ميتافيزيقا برادلي مرتبطة في النهاية ارتباطا وثيقا بالنظريات المنطقية التي تبنى عليها، ومرتبطة بوجه خاص بنظرية عن الحقيقة تقوم على فكرة الرابط. أما عند برجسون فإن المنطق ذاته هو العنصر الذي ينبغي تجاوزه. وبهذا المعنى يمكن أن يوصف برادلي بأنه عقلي، على حين أن برجسون لا عقلي.

إن فلسفة برجسون، على العكس من الفلسفات الواحدية، من مثالية ومادية، في القرن التاسع عشر، تعود إلى النظرة الثنائية إلى العالم. غير أن القسمين اللذين أرجع الكون إليهما، يختلفان عما قالت به النظريات الثنائية السابقة. فأحدهما هو المادة، كما كانت الحال عند ديكارت، أما الآخر فهو نوع من المبدأ الحيوي يختلف عن الشطر الذهني في العالم، الذي قال به الفلاسفة العقليون. هاتان القوتان الكبيرتان: الحيوية من جهة، والمادية من جهة أخرى، تشتبكان في صراع دائم يحاول فيه الاندفاع الإيجابي للحياة أن يتغلب على العقبات التي تضعها أمامه المادة الجامدة. وفي هذه العملية تتشكل القوة الحيوية إلى حد ما، بالظروف المادية التي تعمل فيها، ولكنها تحتفظ مع ذلك بصفة الحرية الأساسية فيها. ويرفض برجسون نظريات التطور التقليدية نظرا إلى ميولها العقلانية، التي لا تسمح بانبثاق أي شيء جديد بصفة أساسية. فاللاحق يبدو متضمنا على نحو ما في السابق، أو محكوما به، مما يهدد بضياع حرية الفعل التي ينسبها برجسون إلى القوة الحيوية. فالتطور في رأيه ينتج تجديدا أصيلا، وهو خلاق بالمعنى الحرفي. هذه النظرية تعرض في أشهر كتبه، الذي يحمل عنوان «التطور الخلاق». والواقع أن نوع المسار التطوري الذي يفترضه برجسون مأخوذ مباشرة من تشبيه الخلق أو الإبداع الفني. فكما أن ما يحرك الفنان إلى الفعل هو نوع من الحافز الخلاق، كذلك تعمل القوة الحيوية في الطبيعة. أي أن التغيرات التطورية تحدث عن طريق اندفاعات

خلاقة مستمرة تهدف إلى إيجاد سمات جديدة معينة لم يكن لها وجود من قبل.

أما بالنسبة إلى الإنسان، فإن العملية التطورية قد أوصلتنا إلى حيوان طغى فيه العقل على الغريزة. ويرى برجسون أن هذا أمر مؤسف، تماما كما رأى روسو من قبل. فقد اتجه عقل الإنسان إلى خنق غرائزه، وسلبه بذلك حريته. ذلك لأن العقل يفرض قيوده الذهنية الخاصة على العالم، فيقدم بذلك صورة مشوهة له. وهكذا نرى إلى أي حد تبتعد هذه الآراء عن موقف العقليين الذي يرى في العقل قوة تحقق لنا التحرر.

وأعلى أشكال الغريزة هو الحدس، الذي هو نوع من النشاط الروسي يتوافق بصورة مباشرة مع العالم. فعلى حين أن العقل يشوه التجربة، نجد الحدس يندمج فيها على ما هي عليه. والعيب الذي يشوب العقل في رأي برجسون هو أنه لا يتطابق إلا مع الانفصال السائد في العالم المادي. وواضح أن هذا الرأي يرتبط بفكرة اللغة بوصفها إطارا يضم مفاهيم يسودها الانفصال. أما الحياة فهي في جوهرها متصلة، ومن ثم يعجز العقل عن فهمها، ولذا ينبغي علينا أن نعود مرة أخرى إلى الغريزة.

ويرتبط التمييز بين العقل والحدس عند برجسون بتمييز آخر مواز له بين المكان والزمان. فالعقل، الذي يفكك العالم أو يحلله، يعمل بطريقة لا زمانية، شبيهة بالحلم. ولو عدنا إلى استخدام التقابل الذي أشرنا إليه من قبل بين النظري والعملي، بالمعنى الاشتقاقي لهاتين الكلمتين، لوجدنا العقل نظريا. فهو يتأمل العالم بطريقة هندسية، وبالنسبة إليه يكون هناك مكان دون أن يكون ثمة زمان. غير أن الحياة مسألة عملية تنساب في الزمان، وهنا يكون للحدس دوره. صحيح أن لعمليات التشريح المكانية التي يقوم بها العقل بعض الأهمية، ولكنها مع ذلك عقبة في وجه الفهم الصحيح للحياة. أما الزمن الذي تتحدث عنه النظريات الفيزيائية فليس زمنا بالمعنى الحقيقي، وإنما هو نوع من المجاز المكاني، والزمن الحقيقي للحدس هو ذلك الذي يطلق عليه برجسون اسم الديمومة duree وهو شيء يصعب وصفه، ويبدو أن برجسون يتصوره على أنه نوع من التجربة البحت التي تطغى علينا عندما نتوقف عن التفكير العقلي ونترك أنفسنا في انسياب مع موجة الزمان. وربما جاز لنا أن نشبه هذه الفكرة بأحوال المعرفة الوجودية كما

تحدث عنها كيركجور، وكما أخذ بها الوجوديون اللاحقون بعد تعديلها.

وترتبط نظرية الزمان عند برجسون بالوصف الذي يقدمه للذاكرة. ففي الذاكرة يصطنع العقل الواعي نوعا من الاتصال بين الماضي والحاضر- ذلك الماضي الذي لم يعد يمارس فعلا، والحاضر الذي هو فعال الآن. وبالطبع فإن هذه الطريقة في الكلام تفترض نفس ذلك الزمن الرياضي الذي حرص برجسون في غير ذلك من المواضع على استبعاده لصالح الديمومة. فلا بد أن يكون الماضي والحاضر منفصلين حتى يكون هناك معنى للقضية السابقة المتعلقة بالفعل. وفضلا عن ذلك، فهناك خلط ينشأ من المعنى المزدوج الذي ينسب إلى كلمة «الذاكرة»، إذ نعني بالذاكرة أحيانا النشاط العقلي المتعلق بالتذكر هنا، وفي الوقت الراهن، ونعني بها أحيانا أخرى الحدث الماضي الذي يتم تذكره على هذا النحو. وهكذا فإن الخلط بين النشاط الذهني وموضوعه يؤدي إلى الكلام عن الماضي والحاضر وكأنهما ممتزجان.

ولقد كان هذا الاتجاه المضاد للعقلانية في تفكير برجسون هو الذي أدى به إلى أن ينصرف على وجه العموم، عن تقديم أسباب، مقنعة أو غير مقنعة، للآراء التي يدعونا إلى قبولها. وبدلا من ذلك اعتمد على الطابع الشعري في تقديم نماذج لآرائه. وهذا يؤدي إلى أسلوب مشوق جذاب، ولكنه لا يقنع القارئ بالضرورة. بل إن هذه صعوبة تعرض أية مجموعة من القضايا التي تستهدف تضييق نطاق العقل. ذلك لأن الكلام عن أسباب لقبول رأي معين، هو في ذاته التزام بميدان العقل.

ولعل أفضل فهم لنظرية برجسون هو أن تنظر إليها على أنها تعرض علينا بعض السمات النفسية، لا المنطقية، للتجربة. وبهذا المعنى تكون متمشية مع بعض الاتجاهات في النظرية النفسية، وهو حكم ينطبق بالمثل على الوجودية. ولقد كان أهم تطور جديد في ميدان علم النفس هو نظرية التحليل النفسي، ولكن قبل أن نقدم عرضا موجزا لها، ينبغي علينا أن نتحدث عن اتجاه آخر في علم النفس كان مضادا للتحليل النفسي في نواح متعددة، أعني ذلك الاتجاه الذي يطلق عليه، بصورة عامة اسم «السلوكية».

لقد انبثقت المدرسة السلوكية في علم النفس عن الوضعية. فهي تنكر تلك الكيانات الخفية التي كان يقول بها علم النفس الاستبطاطي القديم،

وتعلن تمسكها بالسلوك الظاهر. فلا أهمية إلا للأفعال التي نلاحظ أن الناس يقومون بها فعلا. وأقصى ما يمكن السماح به هو أن نتكلم عن الاستعدادات للعمل على أنحاء معينة في ظروف معينة، وذلك ضمن إطار التصورات التي نستخدمها في وصف السلوك. وهذه أمور يمكن ملاحظتها بوضوح واختبارها بطريقة تشبه إلى حد بعيد تجارب عالم الفيزياء. ولهذه الطريقة في النظر إلى الموضوع امتداد بسيط يتمثل في البحث عن تفسيرات فيزيائية كيميائية، وفسيولوجية، للظواهر النفسية. وهكذا تسير هذه النظرية في الاتجاه المادي والوضعي بالمعنى الذي أوضحناه. ولقد كان من أشهر الإنجازات التي تحققت في هذا الاتجاه، أعمال العالم الفسيولوجي الروسي بافلوف Pavlov كل عن الأفعال المنعكسة المكيفة[1] Conditioned reflexes. فكلنا قد سمعنا عن بافلوف وكلابه التي تفرز اللعاب. وقوام التجربة، باختصار شديد، هو تقديم الطعام للحيوان في نفس الوقت الذي نعرض عليه فيه إشارة ما، كشكل معين على شاشة مثلا. وبعد فترة معينة يصبح الشكل وحده كافيا لإحداث التأثيرات الفسيولوجية التي كان يتوقع حدوثها مع تقديم الطعام، ويبدأ إفراز اللعاب بمجرد ظهور الإشارة. ويسمى هذا النوع من ردود الفعل باسم الفعل المنعكس المكيف.

والأمر الذي يفرض أن هذه الأبحاث تهدف إلى إثباته هو أن الموقف العيني، القابل للملاحظة يكشف عن أحداث معينة متصلة به، لها ارتباطات يمكن تغييرها إلى حد ما عن طريق غرس عادات معينة. وفي هذه النقطة نجد أن التفسير يستخدم علم النفس الترابطي بطريقة تقليدية إلى حد كبير، تشبه طريقة هيوم. ولكن يبدو أن هناك نتيجة أخرى تستخلص من ذلك، هي أنه لا حاجة بنا إلى افتراض كيانات غامضة كالفكر، فكل ما يمكن أن يقال تغطيه الحوادث المترابطة، القابلة للملاحظة.

وربما كانت هذه صياغة متطرفة للقضية، ولا يمكن قبولها قطعا إلا في ضؤ تحفظات معينة. ومع ذلك فيكفينا، بالنسبة إلى هدفنا الحالي، أن نشير إلى الاتجاه العام. ونستطيع أن نجد في الفلسفة تطورا مماثلا في بعض أشكال علم اللغة التي تستغني عن المعنى، بمفهومه التقليدي، وتستعيض عنه بالاستخدام الفعلي للغة، أو بالاستعداد لاستخدامها بطرق معينة في الظروف المناسبة. وهكذا تفترض هذه الاتجاهات أننا، مثل كلاب بافلوف،

يسيل لعابنا بدلا من أن نفكر.

ولكننا نجد موقفا مضادا لهذا تماما في النظرية النفسية التي ترتبط باسم زيجمند فرويد Sigmund Freud (1856-1839). فقد بدأ فرويد من وجهة نظر بيولوجية إلى حد غير قليل، ثم انتقل بمضي الوقت إلى علم نفس يتقبل الكيانات الخفية بلا تردد. ذلك لأن مفهوم الذهن اللاشعوري يحتل في نظريته موقعا عظيم الأهمية، وهذا اللاشعور هو، حسب طبيعته ذاتها، غير قابل للملاحظة المباشرة. فإذا تركنا جانبا، بصورة مؤقتة، الحكم على مدى صحة هذه النظرية لوجب أن نكرر أنها، على أية حال، فرض علمي مشروع إلى أبعد حد. أما أولئك الذين يبادرون إلى رفضها بدافع التعصب الوضعي، فإنهم لا يفهمون وظيفة الفرض في المنهج العلمي. ولكن لنعد إلى فرويد، فنجد أن نظرية الذهن اللاشعوري وأساليب عمله تشكل أداة لتطورات هامة متعددة في ميدان البحث النظري في علم النفس. أولها هو نظرية فرويد العامة في الأحلام، التي نشرها عام 1900 بعنوان «تفسير الأحلام»، والثاني-الذي يرتبط بالأول-هو نظريته في النسيان، التي ظهر عرض مبسط لها عام 1904 ضمن كتاب «الأمراض النفسية في الحياة اليومية».

إن ما يميز الحلم عن حالة الوعي واليقظة هو أنه يسمح بنوع من الحرية والتخييل لا يستطيع أن يصمد، خلال حياة اليقظة، للوقائع الصلبة التي تواجهنا. ولكن حرية الحالم هذه، مع ذلك، وهمية وليست حقيقية، وتلك هي النتيجة التي ينبغي أن توصل إليها أية نظرية عامة في الأحلام. والفرض العام الذي تتضمنه مؤلفات فرويد هو أننا في هذه الحرية نصل إلى إشباع رغبات تظل في حياتنا العادية مكبوتة لأسباب مختلفة. ولا يتسع المقام هاهنا للخوض في آلية الكبت والتركيب التفصيلي للجهاز النفسي للفرد. بل يكفي أن نشير إلى أن الحالم يكون لديه قدر من الحرية في إعادة تشكيل وإعادة بناء عناصر متنوعة لها أساس في التجربة المباشرة، ويقوم بهذا العمل نفسه، لا بالنسبة إلى الرغبات المكبوتة التي ظهرت في اليوم نفسه فحسب، بل أيضا بالنسبة إلى الرغبات التي قد تكون أحيانا راجعة إلى الطفولة المبكرة ذاتها. ومهمة التفسير هي إماطة اللثام عن المعنى الحقيقي للحلم. وهذا يقتضي التعرف على رموز معينة تتدخل في

عملية الكبت، من أجل إخفاء حقيقة غير مؤكدة، أو تجنب ذكر الحقائق باسمها الصحيح، إذا لم يكن ذلك مقبولا. وقد وضع فرويد خلال هذه التفسيرات مجموعة كاملة من الرموز، وإن كان الإنصاف يقتضي أن نقرر أنه كان في استخدامه لها أكثر تحوطا بكثير مما كان أتباعه. أما من الجانب العلاجي، الذي كان يهم فرويد لأنه كان طبيبا، فإن الكشف عن هذه العمليات أو تحليلها نفسيا كان يعد أمرا ضروريا من أجل التخلص من الاضطرابات الناجمة عن الكبت. صحيح أن التحليل لا يكفي لتحقيق العلاج، ولكن أية محاولة للعلاج تصبح بدونه مستحيلة. وبطبيعة الحال فإن النظرة العلاجية إلى المعرفة ليست جديدة، إذ قال بها-كما رأينا-سقراط. كما أن أصحاب مدرسة التحليل اللغوي المعاصرة يقولون برأي يقرب من هذا كل القرب عن الألغاز الفلسفية، التي يشبهونها بحالات عصاب لغوي يشفينا منها التحليل.

أما عن النسيان، فإن فرويد يربط بينه وبين آلية مماثلة للكبت. فنحن ننسى لأننا، بمعنى ما، نخاف أن نتذكر. ولا بد لكي نشفى من نسياننا أن نصل إلى فهم وإدراك للعوامل التي تجعلنا نخشى من التذكر.

لقد كانت الميزة التي اتسمت بها النظرية الفرويدية هي أنها قد بذلت محاولة جادة لتقديم تعليل علمي عام للأحلام. ولا شك أن بعض تفصيلاتها لا تقنعنا إقناعا تاما. إذ يبدو مثلا أن قاموس الرموز الفرويدي ليس مقبولا كله. ولكن الشيء الذي لفت الأنظار إلى التحليل النفسي بقوة تزيد عما كان يمكن أن تكون له في الظروف الأخرى، هو اعترافه الصريح بالسلوك الجنسي وكبته. وفي الوقت نفسه فإن هذه الحقيقة ذاتها جعلت التحليل النفسي هدفا لكثير من التشنيع غير المرتكز على فهم سليم.

لقد كانت القوة المسيطرة في الفلسفة الأمريكية، منذ نهاية القرن الماضي، هي صورة معدلة للبرجماتية. وكان أهم ممثليها هو جون ديوي John Dewey (1859-1952)، الذي كان أجداده ينتمون إلى منطقة نيو إنجلند، ومن ثم فقد تغلغل فيه التراث الليبرالي الذي اشتهرت به هذه المنطقة. وكانت اهتماماته واسعة المدى دائما، تتجاوز نطاق الفلسفة الأكاديمية. وربما كان أقوى تأثير له هو ذلك الذي مارسه في ميدان التربية، وهو موضوع كانت له فيه إسهامات كثيرة منذ أن أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة شيكاغو عام 1894.

وإذا كنا نلاحظ في أيامنا هذه أن الفرق بين التعليم بمعناه التقليدي والتدريب المهني الذي يستلزمه المجتمع التكنولوجي على نحو متزايد-إذا كنا نلاحظ أن هذا الفرق لم يعد واضحا بما فيه الكفاية، فإن من أهم أسباب ذلك تأثير أعمال ديوي.

إن فلسفة ديوي تتضمن ثلاثة مفاهيم رئيسية ترتبط بتطورات معينة حدثت من قبل. أولها هو العنصر البرجماتي، الذي تحدثنا عنه من قبل. فديوي يشارك بيرس رأيه القائل إن عملية البحث أساسية. ويأتي بعد ذلك التأكيد على الفعل، على نحو كان أقرب إلى برجسون منه إلى البرجماتية. صحيح أن البرجماتيين كانوا مقتنعين، كما ذكرنا من قبل، بأهمية الفعل. ولكن ينبغي أن نتذكر هنا أن جيمس قد أساء فهم بيرس، وأن الفاعلية التي كان يتحدث عنها بيرس أقرب بكثير إلى ما كان في ذهن فيكو عندما صاغ معادلة: الحقيقة هي الفعل. وثالثا ففي نظرية ديوي قدر واضح من الفكر الهيجلي. ويظهر ذلك بوجه خاص في تأكيده أن الهدف النهائي للبحث هو الوصول إلى الكل العضوي أو الموحد. وهكذا ينظر إلى الخطوات المنطقية التي تحدث خلال سعينا إلى تحقيق هذا الهدف على أنها أدوات توصل إلى هذا الكل. هذه النظرة «الأداتية Instrumental» إلى المنطق تشترك في عناصر كثيرة مع الجدل الهيجلي، إذا ما تأملنا هذا الأخير على أنه أداة تؤدي إلى النسق الكامل. وقد رفض ديوي، كبقية أتباع المدرسة البرجماتية، أن يتقيد بالتصورات التقليدية للصواب والخطأ كما توارثناها من الفلسفة الرياضية، عند فيثاغورس وأفلاطون. وبدلا من ذلك تحدث ديوي عن إمكانية الحكم بطريقة مبررة warranted assertability، وهي فكرة مستمدة من بيرس، ون كان ينبغي أن نضيف تحفظا هو أن بيرس قد اعترف في مرحلته المتأخرة بوجود إجابة واحدة عن أي سؤال، مهما كانت بعيدة المنال.

وفيما يتعلق بهذه المسألة العامة، أعني الاستغناء عن الحقيقة بمعناها المطلق، نستطيع أن نوجه نفس النقد الذي تحدثنا عنه من قبل في صدد بروتاجوراس. فلنفرض أن شخصا أكد أنني إنسان يبعث على الضجر. عندئذ، لو سألته بروح برجماتية، عما إذا كان لديه ما يبرر به هذا الحكم، فماذا عساه يجيب؟ الواقع أنه ربما كان من المفيد له أن يعتنق مثل هذه الآراء عني، وفي هذه الحالة قد يشعر بالميل إلى أن يجيب عن سؤالي

بالإيجاب. ولكنه سواء أجاب بنعم أو لا، فإنه يتجاوز بذلك، على الفور، نطاق مبادئه البرجماتية. ذلك لأن المسألة لا تعود عندئذ مسألة تبرير. فهو لا يفكر في ذرائع ثانوية أو مبررات على الإطلاق، لأن هذا يؤدي به إلى تسلسل لا نهائي. بل إنه حين يجيب بنعم أو لا. يفترض ضمنيا معنى مطلقا للحقيقة. ولا يغير من ذلك احتمال أن يكون مخطئا في حكمه على هذه المسألة، أو أنه قد يقدم بنية حسنة إجابة يتضح بطلانها. فمع هذا كله، ينبغي أن يقبل ضمنا بمعيار مطلق حتى يستطيع تقديم أية إجابة على الإطلاق. هذا النوع من النقد لا ينطبق فقط على النظريات البرجماتية عن الحقيقة، بل على أية نظرية تسعى إلى تعريف الحقيقة من خلال أية معايير أخرى.

والواقع أنه ليس من الصعب أن ندرك من أين تأتى هذه المحاولة من أجل إدراج المنطق ضمن إطار الفعل. فمصدرها، في الأساس هو النقد البرجسوني القائل إن النظريات الموضوعية التقليدية في المنطق لا تسمح بظهور أي شيء جديد وأصيل في العالم. فالمنبع الذي تستلهمه هذه الطريقة في التنظير هو الرغبة في التجديد وفي التوسع الإجتماعي. وهنا نستطيع أن نجد، في نهاية المطاف، خلطا بين تنوع النشاط البشري وبين الإطار الثابت الذي نعبر من خلاله عن هذا النشاط في اللغة والمنطق. ولو لم يدرك الإنسان هذه المعايير ويعترف بها لتعرض بسهولة لتجاوز نطاق المعقول وإغفال الحدود التي لا تتعداها قدراته.

أما الشخصية الرئيسية الثانية التي ينبغي أن نذكرها في هذا الصدد فهي الزميل السابق لكاتب هذه السطور، أ. ن. هوايتهد A.N.Whitehead (1861-1947) وقد تحدثنا عنه من قبل بوصفه منطقيا رياضيا. ولكن اهتماماته أخذت تتغير بالتدريج، بعد كتاب «المبادئ الرياضية»، في اتجاه المشكلات الفلسفية التي يثيرها العلم المعاصر، وانتهى به المطاف إلى الميتافيزيقا. وفي عام 1924 بدأ طريقا يكاد يكون جديدا كل الجدة، بعد أن عين أستاذا للفلسفة في هارفارد. وفي كثير من الأحيان نجد كتاباته التي تنتمي إلى السنوات المتأخرة من حياته شديدة الغموض عسيرة الفهم. وعلى الرغم من أن وصف أي كتاب بأنه صعب ليس في ذاته نقدا بالطبع، فلا بد أن أعترف بأن التأملات الميتافيزيقية لهوايتهد تبدو في نظري

غريبة إلى حد ما، ومع ذلك فسأحاول أن أتحدث عنها بإيجاز.

إن هوايتهد يرى أن علينا، لكي نفهم العالم، ألا نتابع تراث جاليليو وديكارت، الذي يقسم عالم الواقع إلى صفات أو كيفيات أولية وثانوية. فمثل هذا الطريق لا يوصلنا إلا إلى صورة تشوهها المقولات العقلانية، بل إن العالم يتألف من مجموعة لا نهائية من الأحداث العينية التي يبدو أن كلا منها يذكرنا بمونادة ليبنتس. ولكن الأحداث، على خلاف المونادات، وقتية وتتلاشى لكي تفسح الطريق لأحداث أخرى. هذه الأحداث تحدث على نحو ما للأشياء. وهكذا نستطيع أن نشبه مجموعات الأحداث بصيرورة هرقليطس، والأشياء بأفلاك بارمنيدس. وبطبيعة الحال فإن هذه، إذا ما أخذت منعزلة، كانت تجريدات، ولكنها في عملياتها الفعلية ترتبط فيما بينها ارتباطا لا ينفصم.

أما عن الاتصال الفعلي بالواقع، فيبدو أنه يحتاج إلى معرفة من الداخل، وإلى تقارب بين العارف وموضوع معرفته بحيث يصبحان كيانا واحدا. وهنا نجد ما يذكرنا بإسبينوزا، وقد ذهب هوايتهد بالفعل إلى أن كل قضية ينبغي أن ينظر إليها، آخر الأمر، في علاقتها بالنسق الشامل. ومن الواضح أن هذا شكل من أشكال المثالية المذهبية، وإن كان مختلفا إلى حد ما عن العناصر المثالية في فلسفة ديوي. فعلى حين أن تصور ديوي للكل والواحد يرتد إلى هيجل، نجد أن هوايتهد أقرب إلى المفاهيم العضوية في فلسفة شلنج المتأخرة.

هذه باختصار شديد، هي الموضوعات الرئيسية في ميتافيزيقا هوايتهد، وأنا لا أزعم لنفسي القدرة على معرفة المكانة التي سوف تكتسبها في تاريخ الفلسفة. غير أن ما له أهمية مباشرة هو الطريقة التي ينبثق بها، في هذه الحالة، مذهب ميتافيزيقي، بصورة مباشرة، من الانشغال بمشكل عامة في العلم. ولقد رأينا شيئا كهذا يحدث بين الفلاسفة العقليين في القرن السابع عشر، وبين المثاليين في القرن التاسع عشر. وهكذا فإن النظرية العلمية، بقدر ما تحاول أن تضم العالم كله، تستهدف غاية مشابهة لغاية الميتافيزيقا. وما يختلف فيه العلم هو إحساسه الأشد حدة بالمسئولية تجاه الوقائع الصلبة العنيدة.

إذا كان من الممكن أن يقال عن القرن التاسع عشر إنه أحدث في العالم

تغييرا يفوق ما أحدثته أية فترة أخرى حتى ذلك الحين، فإن هذا الحكم يصدق أيضا على السنوات الستين الأخيرة، التي كان التحول فيها أشد. فقد كانت الحرب العالمية الأولى تمثل نهاية عصر كامل.

كانت الفكرة المحورية التي ظل الناس يستوحونها قبل ذلك بأجيال عديدة هي فكرة التقدم. فقد بدا أن العالم يسير نحو وضع أفضل وأكثر تحضرا، تكون فيه أوروبا الغربية هي السيد المعطاء، ويكون فيه بقية العالم معتمدا عليها سياسيا وتكنولوجيا. ولقد كان لهذه النظرة إلى العالم ما يبررها في نواح معينة. فمن المؤكد أن الغرب كان هو المهيمن سياسيا، كما كانت الصناعة تضمن له سيطرة في القوة المادية. كل ذلك كان يسانده شعور هائل بالثقة بالنفس، وإحساس بأن الله يقف إلى جانب التقدم. ولقد أدى نمو المجتمع الصناعي إلى زيادة سريعة في السكان، فتضاعفت أعدادهم خمس مرات خلال قرن واحد في إنجلترا، دون أن تتحقق برغم ذلك تنبؤات مالثوس المتشائمة. بل لقد كان الأمر على عكس ذلك. إذ أن قدرة المجتمع الصناعي على تذليل مصاعبه الأولى أدت إلى مزيد من اليسر في أسلوب حياة المجتمع بوجه عام.

ونتيجة لهذه التغيرات شاع إحساس بالتفاؤل والثقة بالمستقبل، وهو إحساس لم يعد له نفس هذا القدر من الرسوخ، على وجه العموم، منذ ذلك الحين. ولقد كانت كافة الاتجاهات العقلية في القرن الماضي تشارك في هذا التفاؤل العام. فمذهب المنفعة، والبرجماتية، والمادية، كلهم كانوا متشبعين به وربما كان أبرز الأمثلة هو النظرية الماركسية، التي نجحت في الاحتفاظ بإيمانها بحتمية التقدم حتى في الوقت الحاضر، وبذلك كانت هي النظرية السياسية الوحيدة التي تمكنت من المحافظة على اعتقادها على الرغم من الاضطرابات التي تفشت في العالم منذ ذلك الحين. وهكذا يمكن القول إن الماركسية، في اتجاهها القطعي الجامد، وفي نظرتها الطوباوية، هي أثر من آثار القرن التاسع عشر.

في مناخ التقدم هذا، بدا للناس أن العالم مرتكز على أسس راسخة. ولم تكن هذه الفكرة المسبقة تصبغ تفكير أولئك الذين كانت حالتهم المادية تسمح لهم باتخاذ مثل هذا الموقف التفاؤلي فحسب، بل إن المستضعفين بدورهم شعروا بأن مصيرهم يمكن أن يتحسن، وسوف يتحسن، وهو على

أية حال أمل لم يخب مع مضي الوقت. وأدى توفير التعليم الشامل إلى إيضاح الطريقة التي يستطيع بها الناس تحسين أوضاعهم. إذ كان في استطاعة من لا يملكون مزايا المركز الاجتماعي، في مثل هذا المجتمع الجديد، أن يعلوا على مركزهم بالمعرفة والقدرة.

كان هذا العنصر التنافسي شيئا جديدا في الميدان الاجتماعي. وبالطبع فإن المنافسة بين التجار كانت قديمة قدم التجارة ذاتها، ولكن الفكرة القائلة أن الناس يستطيعون تحسين أوضاعهم بجهودهم الخاصة كانت فكرة أحدث عهدا بكثير. ففي العصور الوسطى كان الجميع يسلمون بأن المرء يرتكب خطيئة لو حاول أن يتدخل في نظام قضت به المشيئة الإلهية، ولكن مفكري عصر النهضة تشككوا في هذه الآراء القديمة، على حين أن القرن التاسع عشر قضى عليها قضاء مبرما.

وبطبيعة الحال فإن الأوضاع التي نصفها هاهنا لا تنتمي إلا إلى مناطق العالم التي أصبح للتصنيع فيها موطئ قدم، وهي تشمل إنجلترا وبعض أجزاء أوروبا الغربية. وينبغي أن نذكر أن هذه المناطق لا تمثل إلا جزا صغيرا من سكان المعمورة. لذلك كان التأثير الذي مارسته هذه البلاد على التاريخ العالمي نتيجة لتقدمها الزائد، أعظم بكثير مما يتناسب مع حجمها. ولكن هذا بدوره ليس شيئا جديدا بالنسبة إلى أحوال البشر: فقد كانت الإمبراطورية الفارسية القديمة، من حيث الحجم، أضخم بكثير بالقياس إلى اليونان، ولكن تأثيرها كان ضئيلا.

لقد بدا أن من الممكن، بالنسبة إلى من عاشوا في هذه الفترة وتأثروا بفكرة التقدم، وضع خطط للمستقبل بثقة تامة. فقد كانت الأوضاع مستقرة إلى الحد الذي يبرر للناس أن يتأملوا مستقبل حياتهم بنظرة شاملة. وفي الوقت ذاته كانت هذه الخطط مسألة شخصية تماما. ففي استطاعة المرء أن يكتسب مكانة واستقرارا عن طريق جهوده الشخصية الدائبة. أما الموقف إزاء المستضعفين، فكان يتخذ طابع الإحسان والمساعدة الخيرية التي يقدمها مواطنون كرماء شاعرون بالمسؤولية. ومن الغريب حقا أن بسمارك كان هو الذي اتخذ أولى الخطوات في سبيل توفير الرعاية الاجتماعية، إذ استحدث شكلا من أشكال التأمين الصحي للعمال لكي يسحب البساط من تحت أقدام خصومه الاشتراكيين.

ومن السمات الأخرى البارزة لهذه الفترة، نظرتها التي كانت في عمومها ليبرالية إلى السياسة. فقد كان من المسلم به أن الحكم نشاط هاشي، مهمته الفصل بين المصالح المتعارضة، ولم يكن يخطر ببال أحد أن تتدخل الحكومة في إدارة الصناعة أو التجارة. وإذا كنا نرى الحكومات ذاتها، في أيامنا هذه تدير أنواعا شتى من المؤسسات الاقتصادية، فقد جاء ذلك نتيجة لتأثر الماركسية على نظرتنا العامة إلى المسائل الاجتماعية. أما حرية التنقل فكانت طليقة تماما في معظم أرجاء أوروبا، وإن كانت روسيا تمثل عندئذ، كما هي الآن، استثناء من هذه القاعدة. فقد كان في وسعك أن تسافر في أي مكان في أوروبا الغربية دون أي نوع من الأوراق إلا في إمبراطورية القيصر، حيث كان جواز السفر ضروريا. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن الناس لم يكونوا يسافرون عندئذ بنفس المعدل الحالي، نظرا إلى ضخامة النفقات، مما قيد حركة الأشخاص الأقل ثراء. أما القيود التي أصبحت تفرض منذ ذلك الحين فتدل على مدى انهيار الثقة بين الدول.

وفي الميدان السياسي تمتعت أوروبا منذ عام 1875 بحوالي خمسين عاما من السلام. ولكن هذه الحالة السعيدة لم تكن سائدة في العالم كله؟ إذ كانت هناك حروب استعمارية في أفريقيا، وفي الشرق الأقصى لقيت روسيا هزيمة عل يد اليابان، التي خطت خطوات سريعة في محاولتها استيعاب حضارة الغرب التكنولوجية. ومع ذلك فقد بدا العالم في نظر من يعيش في أجزائه الغربية، مكانا هادئا آمنا إلى حد معقول.

كان هذا هو الوضع إلى ما قبل ستين عاما فقط. وحين يعود المرء بنظره إلى هذه الفترة، يشعر بأن الناس كانوا في ذلك العصر يعيشون في عالم من الأحلام.

ولكن هيكل القيم والأفكار المسبقة قد انهار كله بقيام الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918). فعلى الرغم من ازدياد الوعي القومي خلال القرن التاسع عشر، فإن الاختلافات بين الدول لم تخف حدتها، وأدى ذلك خلال فترة الحرب هذه إلى إغراق العالم في بحر من الدماء لم يعرف له حتى ذلك الحين مثيلا. واقترن بهذه الكارثة انهيار للثقة في التقدم، ونمو لجو من الشك والارتياب لم يفق منه العالم تماما حتى وقتنا هذا.

أما من الناحية التكنولوجية الخالصة فإن الحرب العالمية الأولى أظهرت

إلى أي حد تجاوز التقدم في الأسلحة كل الأفكار التكتيكية للعسكريين. وكانت النتيجة مذبحة هائلة غير حاسمة أضعفت أوروبا الغربية إلى حد كبير. ولقد كان الوضع الضعيف وغير المستقر لفرنسا منذ عام 1918 هو إلى حد بعيد من نتائج الجرح الغائر الذي أصابها عندئذ. وفي الوقت ذاته بدأت الولايات المتحدة تلعب دورا متزايد الأهمية في الشئون العالمية. ومن جهة أخرى قامت الثورة البلشفية في روسيا، ومكنتها من بناء مجتمع صناعي جديد أقوى بكثير مما كانت عليه إمبراطورية القيصر في أي وقت. أما تلك المشاعر القومية التي كانت تفور تحت السطح منذ مؤتمر فيينا، فقد وجدت الآن تعبيرا عنها في صورة الدول القومية الجديدة، التي كانت كل منها تنظر إلى جارتها بعين الشك. وأصبحت حرية التنقل مقيدة بقيود لم تبدأ في الاختفاء مرة أخرى إلا في الأيام الأخيرة.

وعلى الرغم من ذلك كله، فقد أصبح من الواضح أن الاقتتال الداخلي بين الأمم الأوروبية كان كفيلا بأن يهدد، منذ ذلك الحين، بقاء الحضارة الغربية ذاتها. وكانت هذه هي القوة الدافعة الرئيسية من وراء إنشاء عصبة الأمم في 1919. وكان من أقوى أنصار هذه المحاولة التي بذلت من أجل إرساء أسس التعاون السلمي بين الأمم، الرئيس ولسون، رئيس الولايات المتحدة. ولكن اقتراحاته لم تلق في النهاية تأييدا من بلده ذاته، مما كان له دور كبير في إضعاف مركز عصبة الأمم منذ بداية نشأتها. ومن ناحية أخرى فقد أدت هزيمة ألمانيا إلى رد فعل تمثل في إحياء روح قومية أشد شراسة وتصلبا من أية حركة ظهرت من قبل. وهكذا أدت دكتاتورية الاشتراكية الوطنية في ألمانيا إلى نشوب الحرب العالمية الثانية بعد عشرين عاما من إنشاء عصبة الأمم، وفاقت هذه الحرب في مداها وتخريبها أية حرب أخرى في التاريخ. ذلك لأن استخدام تكنولوجيا أكثر تفوقا في التسليح، ونشوب الصراع بين إيديولوجيات شديدة التعارض، كل ذلك حول الحرب بين الجيوش إلى حرب شاملة، أثرت مباشرة في المدنيين بقدر ما أثرت في العسكريين. وشهدت الحرب الذرية أول استخدام صارخ لها في اليابان. والواقع أن هذا الإنجاز الذي لا يفوقه إنجاز آخر في القوة التدميرية-أدى في وقتنا الحالي إلى وضع إمكانية التدمير الذاتي في متناول يد الإنسان. وسوف تثبت الأيام إن كنا حكماء إلى حد مقاومة هذا الإغراء. والمأمول أن

تنجح هيئة الأمم، التي حلت محل عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الثانية، في الحيلولة بين البشر وبين تفجير بعضهم البعض إلى حد الفناء التام.

لقد كانت القوتان الرئيسيتان اللتان أعطتا قوة دافعة خاصة للتطور التكنولوجي، طوال التاريخ، هما التجارة والحرب، وهذا ما أثبتته الأحداث الأخيرة بصورة صارخة. فقد أدى تقدم الهندسة الإلكترونية وهندسة الاتصالات إلى ما يطلق عليه الآن اسم الثورة الصناعية الثانية. وهذه الثورة تقوم الآن بتحويل العالم أمام أعيننا بصورة أشد ثورية حتى من الثورة الصناعية الأولى، التي كان قوامها الآلة البخارية.

وبالمثل طرأت على وسائل المواصلات تغييرات لم يكن أحد يحلم بها حتى القرن الماضي. ذلك لأن أساليب السفر لم تتغير إلا تغيرا طفيفا منذ العصر الروماني حتى اختراع السكك الحديدية. ولكن، منذ ذلك الحين، حول الإنسان أسطورة إيكاروس إلى حقيقة. فقبل مائة عام فقط بدا من الأمور المغرقة في الخيال أن يكون المرء قادرا على أن يدور حول العالم في ثمانين يوما. أما اليوم فقد أصبح ذلك ممكنا في نفس العدد من الساعات.

هذه التطورات البعيدة المدى قد تجاوزت أحيانا، في تلاحقها، قدرة الإنسان على التكيف مع الأوضاع الجديدة المحيطة به. فمن الملاحظ أولا أن الصراعات الدولية الهائلة قد أسهمت في القضاء على الإحساس بالأمان، الذي ساد في القرن السابق. إذ لم يعد من الممكن التطلع إلى المستقبل بنظرة بعيدة المدى كما كانت الحال من قبل. وفي الوقت ذاته فإن ممارسات الدول أخذت تتعدى بشدة على حرية التصرف التي كان يتمتع بها الأفراد من قبل. ولهذه الظاهرة أسباب متعددة أولها أن التعقيد المتزايد للحياة الاقتصادية في البلدان الصناعية جعلها شديدة الحساسية لكافة أنواع القلاقل والاضطرابات. ولو قارنا مجتمعنا الحالي بالعصور الوسطى لوجدناه أقل منها استقرارا بكثير. ولذا كان من الضرورة ممارسة قدر من السيطرة على القوى التي تستطيع الإخلال بسياسة الدولة. ومن جهة أخرى فقد أثيرت مشكلة إحداث نوع من التأثير المتوازن لتعويض أثر التقلبات التي تحدث حتميا، مما يستتبع تدخل الدولة في المسائل الاقتصادية. وثالثا فإن فقدان الأمان، الذي تحقق على نحو مستقل، أصبح يعوضه الآن إلى حد ما، تلك الخدمات التي تقدمها الدولة. هذه التغيرات ليست لها إلا علاقة

واهية جدا بالنظام السياسي لبلد ما، وإنما هي تتوقف أساسا على تكنولوجية حضارتنا. بل إن من الملفت للنظر حقا مدى تشابه البلاد ذات الأنظمة الشديدة الاختلاف في هذه الأمور.

ولقد أدى الضغط الرهيب للتنظيم في حياتنا الحديثة إلى ظهور تيارات جديدة من الفكر اللاعقلي في الفلسفة. ويمكن أن تعد هذه الانبثاقات بمعنى معين، رد فعل على فلسفات القوة التي استوحتها أنظمة الحكم الاستبدادية المعاصرة. وهي أيضا تمثل تمردا على الخطر الذي يعتقد أن العلم يهدد به الحرية الإنسانية.

ويتمثل التيار اللاعقلي الرئيسي في الفلسفة، في إعاة إحياء نظريات وجودية كان لها في الآونة الأخيرة دور أساسي في الفلسفة في فرنسا وألمانيا. وسوف ننتقل بعد قليل إلى إبداء بعض التعليقات الموجزة على هذه النظريات التي ينبغي أن نلاحظ أنها شديدة التباين إلى حد أنها كثيرا ما يتعارض بعضها مع البعض.

ولقد اقترن إحياء النظريات الوجودية، في داخل القارة الأوروبية، بعودة إلى المتيافيزيقا التقليدية. أما في بريطانيا فقد أخذت الفلسفة في الفترة الأخيرة تسير في الاتجاه اللغوي، بحيث إن الفجوة بين الفلسفة داخل القارة والفلسفة الإنجليزية لم تصبح في أي وقت بهذا القدر من الأتساع الذي أصبحت عليه الآن. بل إن كل طرف لم يعد يعترف بأن ما يقوم به الطرف الآخر يستحق بالفعل اسم الفلسفة.

هذا، بإيجاز شديد، هو إطار المسرح الفلسفي المعاصر. وحين يغامر المرء برسم تخطيط عام لا يتعرض لخطر التشويه فحسب، بل أيضا للافتقار إلى المنظور، وهو أمر لا علاج له. ومع ذلك يمكننا أن نشير إلى نتيجة واحدة هامة: فالشيء الذي أتاح للحضارة الغربية من قبل أن تسيطر على العالم هو تكنولوجيتها، مقترنة بالتراث العلمي والفلسفي الذي أدى إلى ظهورها. ولا تزال هذه القوى تبدو مسيطرة في الوقت الحاضر، وإن لم يكن هناك في طبيعة الأشياء ما يحتم أن يظل الأمر على هذا النحو. فمع امتداد المهارات التكنولوجية التي طورت في الغرب إلى سائر أرجاء العالم الحالي، يمكن أن تهبط مكانة الغرب من مستواها الرفيع.

إن الفلسفة الوجودية داخل القارة الأوروبية هي في جوانب معينة أمر

محير. بل إن من الصعب أحيانا أن يرى المرء فيها أي شيء يمكن التعرف عليه بوصفه فلسفة بالمعنى التقليدي. ومع ذلك يبدو أن نقطة البداية العامة التي تشرك فيها الحركة بأسرها هي النظر إلى المذهب العقلي في الفلسفة على أنه عاجز عن تقديم تفسير سليم لمعنى الوجود الإنساني. فالعقلاني حين يستخدم نسقا من المفاهيم، يقدم أوصافا عامة لا تلتقط المذاق المميز للتجربة الإنسانية الفردية. وهكذا عاد الوجوديون، من أجل التغلب على هذا الإخفاق الظاهر، إلى ما كان كيركجور قد أسماه بالأحوال الوجودية للتفكير. فالعقلانية، إذ تتناول العالم من الخارج، لا تعطي التجربة الحية في طابعها المباشر حقها، بل ينبغي أن تدرك هذه التجربة من الداخل. مثل هذا المأزق يمكن أن يعالج على أنحاء متباينة. فقد يشعر المرء بالميل إلى القول بأن الحياة الإنسانية بلا معنى أو دلالة، إذا فهمت هذه الكلمات بالطريقة المطلوبة في مثل هذه التأملات النظرية. فهدف الحياة هو أن نحياها بأكثر الطرق طرافة وتشويقا، وكل ما عدا ذلك من الأهداف إنما هو أوهام. وفضلا عن ذلك فهناك ضعف أساسي في نفس تصور أحوال الفكر الوجودية: فإذا فكرت في وجود أي شيء وجب عليك أن تفكر في شيء من نوع معين. أما الوجود وحده وفي ذاته فهو تجريد لا مهرب منه، وهذه نتيجة كان هيجل ذاته واعيا بها.

ولكن هذه حجج متكلفة. إنها صحيحة بلا شك، ولكنها خليقة بأن تخفي عنا ما يريد هؤلاء المفكرون قوله. لذلك ينبغي أن ننظر إلى الوجودية نظرة أرحب، ونحاول أن نبين بإيجاز ما تريد أن تقوله.

إن فلسفة ياسيرز الوجودية، إذ تعترف بثلاثة أنواع من الوجود، تظل-على الرغم من رفضها القاطع للميتافيزيقا المثالية-محتفظة بعنصر من الجدل بالمعنى الهيجلي. ولقد وصل كارل ياسيرز Karl Jaspers (1883 - 1969) إلى الفلسفة من خلال اهتمام أسبق بعلم النفس، وبخاصة مشكلات علم النفس المرضي. وهكذا فإن الإنسان يحتل مركز دراساته الفلسفية. وبهذا المعنى نستطيع أن نصف وجوديته بأنها إنسانية، وهو الوصف الذي استخدمه سارتر للدلالة على اتجاهه الفلسفي الخاص. ولكن أقصى ما تقدمه الوجودية هو نزعة إنسانية ذاتية، في مقابل النزعة الإنسانية الموضوعية لعصر النهضة. لذلك كان استخدام الفلاسفة الوجوديين لتعبير

سارتر مضللا إلى حد ما.

وفي نظرية الوجود عند ياسبيرز نجد ثلاثة مفاهيم مختلفة. فهناك في أدنى المستويات، العالم. الموضوعي الذي هو هناك فحسب. أي أن وجوده وجود-هناك، يدرك موضوعيا من الخارج. وهذا العالم يغطي ميدان العلم في كافة جوانبه، ولكن هذا المستوى لا يصلح لجعل الذات تتعرف على وجودها الخاص، بل إن الوجود الموضوعي الذي يسري على الميدان العلمي هو عقبة في طريق الإحساس بهذا النوع الأعلى من الوجود، الذي يسميه ياسبرز «وجود الأنا» أو الوجود الشخصي. هذا الضرب من الوجود ليس مصدر المقولات العقلية التي تحكم عالم الوجود الموضوعي، بل إن وجود الأنا، أو الوجود الشخصي، يوصف دائما بأنه يشير إلى ما يتجاوز ذاته. ولن يكون المرء قد ظلم ياسيرز لو وصف هذه الفكرة بعبارات أرسطالية فقال إن الوجود الشخصي ينطوي في ذاته على رصيد لا حدود له من الإمكانات Potentialities. وفي سعي الأنا إلى تجاوز ذاته، يتوافق مع نوع ثالث من الوجود، يمكن تسميته بالمتعالي، وهو وجود في ذاته يشمل النوعين السابقين معا. وعلى الرغم من ن ياسيرز لا يضع لنفسه أهدافا كتلك التي كان يستوحيها المثاليون، فمن الواضح كل الوضوح أن ضروب الوجود الثلاثة عنده هي نموذج جيد للمسار الجدلي، وبهذا القدر ينبغي أن تكون داخلة على نحو ما في نطاق المعقول. وهذه كما رأينا من قبل، صعوبة كامنة في أية نظرية تهدف من حيث المبدأ إلى تقييد دور العقل. صحيح أن من حق مثل هذه النظرية أن تستشهد بحقائق مألوفة، كالقول إن الناس تحركهم الانفعالات مثلما يحركهم العقل، وربما أكثر منه. ولكن هذا ليس تقييدا للعقل. أما حين نصل إلى نظرية عقلية تحاول أن تهدم العقل ذاته، فعندئذ ينشأ تناقض لا سبيل إلى حله. ذلك لأن من الضروري الاستعانة بالعقل من أجل تفسير أي شيء على الإطلاق. وهكذا فإن إنكار قدرة العقل لا يمكن أن يعبر عنه بأية طريقة نظرية، بل يظل غير قابل للتعبير عنه، ويدفعنا إلى الصمت.

ويمكن القول إن الوجوديين أنفسهم قد اعترفوا بذلك إلى حد ما، ومن ثم كانوا أحيانا يحبذون الصمت، حتى ولو لم يكونوا قد مارسوه بأنفسهم. أما ياسيرز فقد كان واعيا بهذه الصعوبة، وحاول التخفيف منها بالقول إن

العقل له أهميته في نهاية المطاف.

وعلى أساس هذا التقسيم للوجود، يرى ياسبرز أن العلم، الذي هو بالضرورة ذو طابع تفسيري، لا بد أن يخفق في التوصل إلى إدراك أصيل لحقيقة الواقع... ذلك لأننا حين نسمح بوجود تمييز بين التفسير وموضوعه، نعترف ضمنا بهذا الإخفاق. والفكرة الضمنية هي أن كل القضايا إنما هي تشويه للوقائع، لمجرد أن القضية ليست هي الشيء الذي تتحدث عنه.

وهكذا فإن القضايا، نظرا لكونها متعلقة بشيء آخر، توصف بأنها غير مطابقة. وينبغي أن يلاحظ أن القضية تعد هنا غير مطابقة حسب طبيعتها ذاتها، وليس لأنها-كما تقول المثالية-تنعزل عن مجموعة القضايا الأخرى التي تكتسب القضية في داخلها معناها الكامل.

وفي رأي ياسبرز أن الفلسفة تنتمي إلى ميدان الوجود المتعالي، أو الوجود في ذاته، أو لنقل على الأصح إن الفلسفة هي الجهد الذي يبذله الفرد في محاولته أن يصل إلى التعالي، أما الحياة الأخلاقية للفرد فتقع ضمن دائرة الوجود الشخصي. ففي هذا المستوى يتفاهم الناس ويمارسون الشعور بالحرية. ولما كانت الحرية تقع خارج الإطار العقلي، فإننا لا نستطيع أن نقدم تفسيرا عقليا لها، وعلينا أن نكتفي بالاعتراف بمظاهرها في أحوال معينة. وهكذا يقول ياسبرز-مستعيرا تعبيرا من كيركجور-إن شعورنا بأننا أحرار يرتبط بحالة معينة من الجزع أو القلق. ونستطيع أن نقول، بوجه عام، إنه إذا كان العقل هو الذي يسود على مستوى الوجود-هناك فإن الأحوال الداخلية هي التي تسؤ على مستوى الوجود الشخصي.

وعلى حين أن وجودية ياسبرز، على المستوى المتعالي، تعمل حسابا للدين، كما كانت الحال في وجودية كيركجور، فإن أعمال هيدجر (ولد عام 1889)،[(2)] التي كانت الميتافيزيقا تحتل فيها موقعا أهم، تسير في اتجاه مختلف كل الاختلاف. والواقع أن فلسفة هيدجر، التي استخدمت مصطلحات غاية في الغرابة، تتسم بالغموض الشديد. بل إن المرء يضطر إلى القول إن اللغة هنا تسير بلا ضابط. ومن النقاط الطريفة في تأملاته، تأكيده أن العدم شيء إيجابي. وتلك ملاحظة نفسية حورت بحيث تبدو قضية منطقية، كما يحدث في حالات كثيرة بين الوجوديين.

وفي فرنسا كانت الحركة الوجودية أوثق ارتباطا بالأدب. وكان أشهر

ممثليها هو سارتر (ولد عام 1905)[3]، الذي كتب روايات إلى جانب دراسة فلسفية كبرى. وقد عرض في رواياته قدرا كبيرا من أفكاره الوجودية من خلال شخصيات تواجه ذلك النوع من الدعوة إلى الفعل، الذي هو جانب عظيم الأهمية من جوانب الوجودية. ويتيح الشكل الروائي الأدبي أفضل وسيلة لعرض التأملات المتعلقة بمحنة الإنسان.

ويسير سارتر إلى نهاية الشوط في الفكرة الوجودية المتعلقة بالحرية الإنسانية. فالإنسان يختار مصيره على الدوام. وليس في حياة الفرد أي ارتباط بالتراث الماضي أو الأحداث السابقة. وهكذا يبدو كل قرار جديد وكأنه يقتضي نوعا من الالتزام الشامل. أما الذين يخافون من هذه الحقيقة الأليمة فإنهم يحاولون الاحتماء بالتبريرات التي يضفونها على العالم، وهو أمر يشترك فيه رجل العلم مع المؤمن بالدين: فكلاهما يحاول الهروب من الواقع، ولكنهما معا يرتكبان، في رأي سارتر، خطأ مؤسفا. فالعالم ليس على النحو الذي يصوره به العلم، أما الرب فهو في رأي سارتر قد مات منذ عصر نيتشه.[4] والواقع أن الشخص الذي لديه استعداد لمواجهة العالم على ما هو عليه يذكرنا بالبطل عند نيتشه، فمن هذا المصدر استمد سارتر خروجه عن الإيمان الديني.

إن ما تنصب عليه معارضة سارتر هو مفهوم الضرورة العقلاني، كما نجده عند لينتس وإسبنيوزا، وكما توارثه الفلاسفة المثاليون. وينبغي أن نذكر أن هؤلاء المفكرين كانوا يرون أن كل ما يوجد يمكن أن ينظر إليه من حيث المبدأ على أنه ضروري، بشرط أن تكون نظرتنا واسعة بما فيه الكفاية. عندئذ لا يكون هناك مفر من أن تتخذ فكرة الحرية الصورة التي نجدها عند إسبينوزا أو هيجل، أي أن تكون الحرية هي التمشي مع مسار الضرورة. ولكن حين يرفض المرء هذه النظرة إلى الحرية كما فعل سارتر تتوالى بقية النتائج من تلقاء ذاتها. فالنظرة العقلانية إلى الضرورة تسود، كما لاحظنا من قبل، في ميدان العلم النظري. لذلك ينبغي رفضها بمجرد أن نأخذ بفكرة الحرية الوجودية. وبالمثل ينبغي التخلي عن اللاهوت العقلاني، وإن كان يبدو أن سارتر قد ذهب إلى أبعد مما ينبغي في محاولته أن يربط هذا الموقف بالإلحاد. ذلك لأننا لو كنا أحرارا بالمعنى الذي يؤمن به سارتر، لكان في استطاعتنا أن نختار ما نشاء والواقع أن المفكرين الوجوديين المختلفين

قد اختاروا في هذه المسألة مواقف متباينة كما رأينا من قبل.

والحق أن الوجودية في نقدها للنظرة العقلية إلى الضرورة، تلفت أنظارنا إلى مسألة هامة. ولكن ما تقوم به ليس نقدا فلسفيا بقدر ما هو احتجاج انفعالي قائم على أسس نفسية. فتمرد الوجودية على المذهب العقلي منبثق من حالة شعور بالاضطهاد، وهذا يؤدي إلى موقف غريب وشخصي إزاء عالم الواقع يشكل عقبة في وجه الحرية. فبينما يرى العقلاني حريته في معرفة الطريقة التي تعمل بها الطبيعة، يجدها الوجودي في الاستسلام لحالاته النفسية الباطنة.

أما النقطة المنطقية الأساسية التي تكمن وراء هذا كله فترجع إلى نقد شلنج لهيجل. فالوجود لا يمكن أن يستنبط من مبادئ منطقية عامة. وهذا نقد يمكن أن يرحب به أي تجريبي متمسك بمذهبه. ولكننا بعد أن نصدر هذا الحكم، لا نحتاج إلى أن نضيف إليه شيئا. بل إنه ليبدو أن المرء يهدم هذا النقد السليم إذا ما استنبط على أساسه علم نفس وجوديا-كما تفعل نظرية سارتر. ففي هذه النظرية نجد ملاحظات طريفة وقيمة في وصف حالات نفسية متنوعة. ولكن سلوك الناس وشعورهم على هذا النحو ليس نتيجة منطقية للحقيقة القائلة إن الوجود ليس له ضرورة منطقية. ولو سرنا في الاتجاه الآخر لكان معنى ذلك قبول قضية شلنج ورفضها في الآن نفسه. وعلى ذلك فبينما يحق لنا الاعتراف بصحة الملاحظات النفسية ودقتها، فإن هذه المادة لا يصح تحويلها إلى مبحث في الوجود (أنطولوجيا). ولكن هذا بالضبط هو هدف دراسة سارتر المسماة: «الوجود والعدم» وهو كتاب يتمشى تماما مع الطريقة الألمانية في التأليف، من حيث غموضه الشعري وغرائبه اللفظية. أما محاولته أن يحول موقفا خاصا من الحياة إلى نظرية أنطولوجية فتبدو خارجة عن المألوف في التراث الفلسفي، سواء أكان هذا التراث منتميا إلى المعسكر العقلي أم التجريبي. وهي أشبه بتحويل روايات دستويفسكي إلى كتب مدرسية في الفلسفة.

ولنلاحظ أن الوجوديين سيرفضون نقدنا، على الأرجح، على أساس أنه خارج عن الموضوع، قائلين إننا نستخدم في هذا النقد معايير عقلانية. فبدلا من أن نتصدى للمشكلات الوجودية، نتحرك في ميدان المنطق العقلي. وقد يكون الأمر كذلك بالفعل. ولكن من الممكن استخدام هذا الاعتراض

ضد من يوجهونه: إذ إن هذا تعبير آخر عن القول إن أية معايير، مهما كان نوعها، تدور في إطار الميدان العقلي. وهذا ينطبق على اللغة بدورها ومن ثم كانت هناك خطورة في استخدامها من أجل دعم النظريات الوجودية. وفي مقابل ذلك ففي وسع المرء بالطبع أن يكتفي بنوع من التدفق الشاعري يستخدمه كل شخص كما يشاء.

أما وجودية جابرييل مارسيل Gabriel Marcel (1889 - 1973) فهي على خلاف وجودية سارتر، ذات اتجاه ديني. وهي في ذلك تشبه نظريات ياسبرز إلى حد ما. ولقد تركز اهتمام مارسيل، شأنه شأن سائر المفكرين الوجوديين، على الفرد، وعلى تجربته العينية في مواقف إنسانية محددة. أما في ميدان الفلسفة بوجه عام، فإن ما يؤكده مارسيل هو الحاجة إلى تجاوز النوع العادي من التفكير، الذي يشرح ويحلل. فلكي نرى حقيقة الواقع بأكمل معنى، ينبغي أن نعيد تجميع تلك الشرائح الجزئية التي يوصلنا إليها تشريحنا العقلاني. وتتم عملية إعادة التركيب هذه عن طريق ما يسميه مارسيل بالتفكير ذي المرتبة الأعلى (الثانية) الذي يقصد به نوع أعلى وأشد حدة وكثافة من التفكير. فعلى حين أن التفكير ذا المرتبة الأدنى (الأولى) موجه إلى الخارج، نجد أن هذا التفكير الأعلى، ذا المرتبة الثانية، ينعكس داخليا ليتأمل ذاته.

ومن المشكلات التي يهتم بها مارسيل، مشكلة العلاقة بين الجسم والذهن. وقد برزت هذه المشكلة نتيجة لانشغاله بمحنة الإنسان، كما تصيب الفرد في موقف واقعي معين. ويذكرنا النقد الذي وجهه إلى ثنائية ديكارت بنقد باركلي لأولئك الذين يخلطون بين الإبصار وبين علم البصريات الهندسي. ونستطيع أن نقول إن فصل الذهن عن الجسم يفترض مقدما صورة مجازية تنظر إلى الذهن على أنه يحلق على نحو ما فوق الشخص، ويرى نفسه والجسم على أنهما شيئان متميزان. هذه على ما يبدو، هي وجهة نظر مارسيل، وهي صحيحة إلى حد بعيد. غير أنه يربط حل المشكلة بممارسة التفكير التركيبي، على حين أننا نميل إلى القول بأن قليلا من التحليل اللغوي يكفي للكشف عن موضع الخطأ.

لقد كانت الوضعية التي ظهرت حوالي نهاية القرن الماضي ممثلة بمفكرين مثل ماخ، الذي تحدثنا من قبل عن أعماله في ميدان الميكانيكا. وخلال

الأعوام العشرين التالية، نما بالتدريج اهتمام أوسع بالمنطق الرمزي. وقد أدى تجمع هذين العاملين إلى ظهور حركة جديدة كان محورها شليك M.Schlick الذي كان مثل ماخ، أستاذا في جامعة فيينا، ولذا أطلق على المجموعة التي كان يتزعمها اسم «حلقة فيينا»، وأصبحت فلسفتهم تعرف باسم الوضعية المنطقية.

كان هذا المذهب، كما يدل اسمه، وضعيا في المقام الأول. فهو يرى أن العلم هو الذي يزودنا بمجموع معارفنا، وأن الميتافيزيقا بنمطها التقليدي، هي ثرثرة لفظية فارغة. فليس ثمة ما يمكن معرفته وراء التجربة. وفي هذا نجد بعض التشابه بينهم وبين أفكار كانت، إذا حذفنا منها الشيء في ذاته. ويقترن تأكيدهم للملاحظة التجريبية بالأخذ بمعيار للمعنى يرتبط إلى حد ما بالبرجماتية التي يطلقها العالم في مختبره خلال عمله اليومي. ويتمثل هذا المعيار في مبدأ مشهور هو مبدأ قابلية التحقيق، الذي يذهب إلى أن معنى القضية هو طريقة تحقيقها. وهذا المعنى مستمد من ماخ، الذي طبق هذه الطريقة ذاتها في تعريف الألفاظ المستخدمة في الميكانيكا.

على أن الحركة الوضعية المنطقية التي بدأت في فيينا لم تستمر في المكان الذي ظهرت فيه. فقد قتل شليك في عام 1936 على يد واحد من تلاميذه، ووجد بقية أعضاء المدرسة لزاما عليهم أن يستقروا في مكان آخر بسبب القيود التي فرضها الاحتلال النازي. ولم يمض وقت طويل حتى رحلوا جميعا إلى أمريكا أو إنجلترا. وهكذا فإن كارناب R.Carnap قد توفي في لوس أنجلوس عام 1970 وفايسمان Waissmann في أكسفورد عام 1959.

وتمشيا مع الاتجاه العام إلى التوحيد في لغة العلم، بدأت الحركة قبل الحرب العالمية الثانية مباشرة في نشر أول بحث من السلسلة التي أصبحت تعرف باسم «موسوعة العلم الموحد»، وهي تنشر في مطبعة جامعة شيكاغو. وقد توفي أول رئيس تحرير لها، وهو أوتو نويرات O.Neurath أكسفورد عام 1945. وهكذا أعيد غرس الوضعية المنطقية من تربتها الأصلية إلى البلدان الناطقة بالإنجليزية، حيث ارتبطت مرة أخرى بالتراث القديم للتجريبية الإنجليزية، التي تدين لها بوجودها إلى حد ما. وكان أول ما لفت الأنظار إلى الوضعية المنطقية على نطاق واسع في إنجلترا هو كتاب آير A.J.Ayer

«اللغة والحقيقة والمنطق» (1936).

لقد ساد الحركة الوضعية كلها احتقار للميتافيزيقا، واحترام للعلم. أما فيما عدا ذلك فكانت هناك فوارق ملحوظة في مسائل المنطق والمنهج العلمي. وقد أدى مبدأ قابلية التحقيق، بوجه خاص، إلى ظهور عدد من التفسيرات المتباينة. والواقع أن تاريخ الحركة يدور بالفعل حول المناقشة التي جرت بشأن أهمية هذا المبدأ ومكانته.

إن من الانتقادات الأولية الموجهة ضد النظرية القائلة إن المعنى هو قابلية التحقيق، أنها تواجه نفس الصعوبة التي تواجهها نظرية الحقيقة عند البرجماتيين. فلنفرض أننا وجدنا طريقة ما للتحقق من صحة قضية، فإذا ما قدمنا عرضا وصفيا لهذا الإجراء، كان من حقنا أن نتساءل عن معنى هذا العرض ذاته. ويؤدي ذلك على الفور إلى تسلسل لا نهاية له، للمعاني التي ينبغي تحقيقها، ما لم نعترف في مرحلة ما بأن معنى القضية، ببساطة، واضح كالشمس. ولكننا إذا اعترفنا بذلك، كان معناه القضاء على المبدأ الأصلي، وكان من حقنا عندئذ أن نسلم بأننا نستطيع إدراك المعاني مباشرة على الفور.

ويواجه الموقف الوضعي صعوبة أخرى هي رفض كل تأمل فلسفي بوصفه لغوا. ومصدر الصعوبة هو أن نظرية قابلية التحقيق هي ذاتها نظرية فلسفية. وقد حاول شليك أن يتجنب هذه العقبة بالقول أن مبدأ قابلية التحقيق هو في الحقيقة متأصل في سلوكنا، وكل ما نفعله حين نعرضه بهذه العبارات هو أن نذكر أنفسنا بالطريقة التي نسير عليها بالفعل. ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، لكان المبدأ صحيحا في نهاية الأمر، ومن ثم فهو يحدد موقفا فلسفيا. ذلك لأن من المتفق عليه بين جميع الأطراف أنه ليس من قضايا العلم التجريبي.

وهنا نجد أن شليك يحاول تجنت التسلسل إلى مالا نهاية في عمليات التحقيق المتعاقبة. فهو يرى أن المعاني تستمد في نهاية المطاف من تجارب تلقي الضوء على ذاتها، وتضفي بدورها معنى على القضايا. ولقد استهدف كارناب غاية مماثلة، عندما حاول أن يضع صيغة نسق منطقي شكلي يرد المشكلة الايستمولوجية (المعرفية)، إلى أفكار بدائية تربط بينها علاقة أساسية وحيدة هي التعرف على التشابه.

هذه الطريقة في التصدي للموضوع ترتكز على تسليم ضمني بشكل من أشكال النظرية القائلة إن معيار الحقيقة هو التطابق.[5] وعيب هذه النظرية، من حيث تفسيرها لمشكلة المعرفة، هو أنها تقتضي منا أن نقف خارج الساحة التي تتم فيها المقارنة بين التجارب والقضايا. وقد أدرك «نويرات» هذه الصعوبة، وأكد أن القضية لا يمكن أن تقارن إلا بقضية أخرى. فما يقدم دعما وتأييدا لقضية ما هو، في رأيه «قضية بروتوكولية» Protocol Statement (أي قضية أولية) يضعها على نفس مستوى القضايا التجريبية العادية، أي أنها لا تتسم بالضرورة. وقد اتخذ كارناب موقفا مماثلا. ولكنه رأى أن القضايا البروتوكولية هي نقاط لا تقبل الشك، وهو رأي تسشتم منه رائحة المذهب الديكارتي. وفي كلتا الحالتين نجد أن هذه الطريقة في معالجة المشكلة تؤدي إلى نظرية تقول إن الحقيقة هي الترابط،[6] على طريقة العقليين التقليدية.

ولقد تحول اهتمام كارناب، آخر الأمر، إلى موقف مختلف كل الاختلاف إزاء المشكلة الرئيسية للفلسفة الوضعية المنطقية. فلو استطاع المرء اختراع لغة صورية مركبة بحيث لا يمكن أن تصاغ فيها قضية غير قابلة للتحقيق، عندئذ يؤدي الأخذ بمثل هذه اللغة، إلى تلبية جميع المطالب الوضعية. إذ سيكون مبدأ التحقيق جزءا لا يتجزأ من بنية النسق ذاته. غير أن هذه الطريقة في معالجة المشكلة غير كافية بدورها. ومن أسباب ذلك أن مسائل المعنى لا يمكن إرجاعها إلى تركيبات في البنية اللغوية، التي تتعلق بأساليب الربط بين الكلمات. وفضلا عن ذلك فإن بناء مثل هذا النسق يفترض ضمنا أن جميع الكشوف قد تم إنجازها من قبل. ففكرته من هذه الزاوية معادلة في بعض جوانبها لبناء النسق الهيجلي، الذي كان مبنيا على رأي مماثل هو أن العالم قد انتقل إلى مرحلته النهائية.

وهناك شخصية لها قدر من الأهمية بالنسبة إلى الوضعيين المنطقيين، رغم أن صاحبها لم يكن عضوا في حلقة فيينا، هي شخصية فتجنشتين Wittgenstein. فقد كان لنظرياته المنطقية الأولى تأثير كبير على تفكير الوضعيين. ولكن التطورات المتأخرة، ذات الطابع اللغوي، التي طرأت على فكر فتجنشتين هي التي حولت الوضعية المنطقية في اتجاه جديد بمجرد أن أصبحت لها ركيزة في إنجلترا.

لقد تفرعت الحركة الوضعية عدة فروع متباينة، من أهمها مدرسة التحليل اللغوي التي سيطرت على الفلسفة الإنجليزية خلال العقود الأخيرة. وهي تشترك مع الوضعية المنطقية الأصلية في القول بان جميع الإشكالات الفلسفية إنما نتجت عن الاستخدام الفضفاض للغة، وهكذا يرون أن كل سؤال صيغ على نحو سليم له إجابة واضحة دقيقة. ومهمة التحليل هي أن يبين أن المسائل «الفلسفية» إنما تنشأ عن إساءة استخدام اللغة نتيجة للإهمال. وما أن يتم الكشف عن عناصر الغموض في هذه الأسئلة ويلقي عليها ضوء ساطع، حتى يتضح أن المشكلات لا معنى لها، وتتلاشى من تلقاء ذاتها. وهكذا فإن الفلسفة إذا ما استخدمت على النحو الصحيح، ينبغي النظر إليها على أنها ضرب من العلاج اللغوي.

ولنضرب لهذا المنهج مثلا بسيطا، وإن لم أكن أنا شخصيا أقبل الحجة المتعلقة بهذه المسألة. فكثيرا ما يحدث أن يتساءل شخص عن كيفية بدء كل شيء. فما الذي بدأ مسيرة العالم، ومن أية نقطة بدأ مساره؟ ولكن بدلا من أن نقدم إجابة، دعونا ندقق في صياغة السؤال. إن الكلمة المركزية في السؤال هي (البدء). فكيف تستخدم هذه الكلمة في الحديث العادي؟ لكي نجيب عن هذا السؤال الفرعي، ينبغي أن ننظر إلى نوع الموقف الذي نستخدم فيه الكلمة عادة. فقد نتحدث عن حفل موسيقي قائلين إنه يبدأ في الساعة الثامنة. وقبل البداية ربما كنا قد تناولنا العشاء في المدينة، وبعد الحفل نعود إلى البيت. والشيء الهام الذي ينبغي ملاحظته هو أن الكلام عما حدث قبل البداية وبعدها كلام له معنى. فالبداية هي نقطة في الزمان تحدد مرحلة لشيء يحدث في الزمان. فإذا ما عدنا الآن إلى سؤالنا الفلسفي اتضح لنا على الفور أننا نستخدم فيه كلمة «البداية» بطريقة مختلفة كل الاختلاف. إذ ليس المقصود هنا أن يكون في وسعنا الكلام عما حدث قبل بداية كل شيء. بل إننا حين نصوغ المسألة على هذا النحو، نستطيع أن ندرك جانب الخطأ في السؤال. فالسؤال عن بداية لا يسبقها شيء أشبه بالسؤال عن مربع دائري. وحين يتضح لنا ذلك سنكف عن طرح السؤال، لأننا ندرك أنه سؤال لا معنى له.

لقد تأثرت فلسفة التحليل في إنجلترا تأثرا كبيرا بلودفيج فتجنشتين (1889 - 1951) الذي كان خلال إحدى المراحل متصلا بحلقة فيينا. وقد

غادر بلاده، كبقية أعضاء الحلقة، قبل أن تتجمع سحب العاصفة الهتلرية في ألمانيا، وانتقل إلى الإقامة في كيمبردج، حيث عين أستاذا في عام 1939 عندما تقاعد ج. أ. مور. G.E.Moore وكان الكتاب الوحيد الذي ظهر له خلال حياته هو «دراسة منطقية فلسفية Tractatus logico-philosophicus» الذي نشر عام 1921. في هذا الكتاب عرض الرأي القائل إن حقائق المنطق تحصيل حاصل. وتحصيل الحاصل tautology، بالمعنى الفني الذي استخدمه به، هو قضية يكون نقيضها مناقضا لذاته. وبهذا المعنى تكون كلمة «تحصيل حاصل» مطابقة بصورة عامة لكلمة «تحليلي» أكثر شيوعا. وقد قادته اهتماماته في السنوات اللاحقة بعيدا عن المنطق، في اتجاه التحليل اللغوي. والمصدر الذي سجلت فيه آراؤه هو مذكرات محاضراته، ومجموعة أبحاثه التي نشرت بعد وفاته، والتي ظهر منها حتى الآن مجلدان. وليس من السهل تقديم وصف يلخص اتجاهاته بصورة مجملة، نظرا إلى أسلوبه الغريب الذي كان مستترا إلى حد ما. وربما كان التعبير المعقول عن الفكرة الأساسية في نظريته الفلسفية المتأخرة هو أن معنى أية كلمة هو طريقة استخدامها.

ولقد أدخل فتجنشتين، في معرض تقديمه لآرائه، تشبيه «الألعاب اللغوية» الذي يعني به أن الاستخدام الفعلي لجزء معين من اللغة هو أشبه بلعبة، كالشطرنج مثلا. ولهذه اللعبة قواعد معينة ينبغي على كل من يمارسونها أن يراعوها، كما أن هناك قيودا معينة على الحركات المسموح بها. ويرفض فتجنشتين عالمه المنطقي السابق كما عرضه في «الدراسة» رفضا تاما. فقد بدا له عندئذ أن من الممكن تحليل جميع القضايا إلى مكونات نهائية بسيطة لا تقبل مزيدا من التجزيء. ومن ثم كان يطلق على هذه النظرية أحيانا اسم «الذرية المنطقية»، وهي تشترك في الكثير مع نظريات أسبق منها عن المكونات النهائية البسيطة التي قال بها العقلانيون. وهذه الفكرة هي أساس جميع محاولات وضع لغة كاملة تعبر عن كل شيء بأقصى قدر من الدقة. أما في المرحلة المتأخرة فقد أنكر تجنشتين إمكان إيجاد مثل هذه اللغة. فمن المستحيل أن نقضي على الخلط قضاء مبرما.

وهكذا فإننا، حين نتعلم كيف نلعب عددا من الألعاب اللغوية المتنوعة، نكتسب معنى الكلمات عن طريق استخدامها ومن خلاله. وفي بعض الأحيان

نعبر عن ذلك بطريقة أخرى فنقول إننا نتعلم «النحو» أو «المنطق» الخاص بكلمة معينة، وهو تعبير فني أصبح شائعا على نطاق واسع في التحليل اللغوي. وهكذا فإن إثارة المشكلات الميتافزيقية ينجم عندئذ عن نقص في إدراك «النحو» الخاص بالكلمات. ذلك لأننا بمجرد أن نفهم القواعد فهما صحيحا، لا تظل لدينا رغبة في طرح مثل هذه الأسئلة، بعد أن يكون العلاج اللغوي قد شفانا من هذه الرغبة.

لقد كان لفتجنشتين تأثير كبير في الفلسفة اللغوية. ومع ذلك فإن التحليل اللغوي قد سار في طرقه ودروبه الخاصة إلى حد ما، ونخص بالذكر ظهور اهتمام جديد بالتمييزات اللغوية بغض النظر عن أي علاج مفيد يمكن أن يسفر عنه ذلك. وهكذا ظهر نوع جديد من النزعة المدرسية، وهو يخنق نفسه-كما فعل سلفه القديم في العصر الوسيط-في مسار ضيق. والشيء الذي تشترك فيه معظم تيارات التحليل اللغوي هو الاعتقاد بأن اللغة العادية كافية، وأن الإشكالات الفلسفية إنما تنشأ عن سوء الاستخدام. هذا الرأي يتجاهل حقيقة واضحة هي أن اللغة العادية تحتشد ببقايا النظريات الفلسفية الغابرة.

إن المثل الذي قدمناه من قبل يبين الطريقة التي ينبغي أن يفهم بها العلاج المرتكز على الاستخدام الشائع. فمن المؤكد أن هذا النوع من التحليل سلاح يفيد في التخلص من كثير من التعقيدات الميتافيزيقية المتشابكة الغامضة. ولكنه من حيث هو نظرية فلسفية، ينطوي على بعض نقاط الضعف. بل إنني لأعتقد أن الفلاسفة كانوا طوال الوقت يفعلون هذا الشيء على وجه التحديد: ولكن بصمت. وإذا كان الناس لا يعترفون بذلك اليوم فإن مرد هذا إلى نوع من ضيق الأفق العقلي الذي أصبح شائعا بيننا في الآونة الأخيرة. والأخطر من ذلك هو تمجيد اللغة العادية باتخاذها حكما في جميع المنازعات، إذ إنني لا أستطيع أن أدرك على الإطلاق لماذا لا تكون اللغة العادية ذاتها مليئة بالخلط. وأقل ما يمكن أن يقال هو أن النظر إليها كما لو كانت شكلا من أشكال مثال الخير، دون أن نتساءل ما هي اللغة، وكيف تنشأ وتعمل وتنمو-هذا كله أمر محفوف بالخطر. والافتراض الضمني هو أن اللغة كما تستخدم عادة تنطوي على نوع من العبقرية الرفيعة أو الذكاء الخفي. وهناك مسلمة أخرى، ترتبط بهذه على نحو غير مباشر،

هي الاعتراف بإمكان تجاهل كل معرفة غير لغوية، وهو نعمة يستمتع بها أنصار هذا الاتجاه على نطاق واسع.

خاتمه

لقد وصلنا الآن إلى نهاية قصتنا. وربما تساءل القارئ الذي ظل يتابعنا حتى الآن عن الفائدة التي جناها مما قرأه. وإلى مثل هذا القارئ ينبغي أن نوجه كلمة تحذير: فقد ألفت مكتبات كاملة عن كل موضوع من الموضوعات الرئيسية التي تحدثنا عنها ها هنا، ولم يكن من الممكن أن نتناول في كتابة هذا المؤلف إلا نسبة ضئيلة من هذه المادة الغزيرة. ولا بد أن نعترف بأن تصفح كتاب واحد، مهما كان اتساع نطاقه، لم يسبق أن أدى في أية حالة إلى جعل القارئ خبيرا. بل إن أي قدر من القراءة الخالصة لا يمكن أن يؤدي إلى رفع مستوى فهم المرء لأي شيء. وإنما المطلوب، إلى جانب اكتساب المعلومات، قدر من التفكير المركز في المشكلات المتعددة التي اطلع عليها المرء من خلال هذه المعلومات. وهذا أيضا عذر نستطيع أن نبرر به تأليف كتب في تاريخ الفلسفة، حيث يوجد عدد هائل من الأبحاث التفصيلية التي ألفها المتخصصون حول كل مسألة تعالجها هذه الكتب. ذلك لأن القارئ غير المتخصص، بل والعالم المتخصص بدوره، يحتاج من آن لآخر إلى أن يبتعد عن التفاصيل ويتأمل المسائل من منظور شامل، ومن أجل ذلك يحتاج إلى عرض ليس مفرطا في الضخامة ولا مفرطا في التفصيل. والأهم من ذلك أن يكون عرضا نبع من عقل واحد. والواقع أن العرض الذي قدمناه ليس موسوعيا بالمعنى المباشر

للكلمة.[1] بل كانت هناك بالضرورة اختيارات للفلاسفة وللأفكار. وأقصى ما نأمل أن نكون قد حققناه هو تقديم موجز للاتجاهات العامة. وبالمثل فإن الخلفية التاريخية التي قدمناها شديدة التركيز والإيجاز، إذ إن هذا الكتاب لا يأخذ على عاتقه أن يعلم القارئ التاريخ، وإنما يحاول أن يذكره به من آن لآخر، بحيث لا يغيب عن ذهنه الإطار الذي نمت فيه الآراء الفلسفية. وفي الوقت ذاته يؤكد الكتاب استمرار التراث الحضاري أي للغرب منذ العصور اليونانية المبكرة حتى الوقت الراهن.

وربما سألنا قارئ عن السبب الذي حال دون إعطاء حيز، في تاريخ كهذا، لما يطلق عليه عادة إسم حكمة الشرق. وهناك إجابات متعددة نستطيع أن نقدمها عن هذا السؤال. أولها أن العالمين قد تطورا كل بمعزل عن الآخر، بحيث يمكن تقديم عرض يكون فيه الفكر الغربي مكتفيا بنفسه. وفضلا عن ذلك، فإن مجرد عرض الفلسفة الغربية هو في ذاته عمل غير هين، وقد اخترنا أن نقصر جهدنا عليه. ولكن هناك سببا أهم من ذلك، هو أن التراث الفلسفي الغربي يختلف في جوانب أساسية عن تأملات العقل الشرقي. فالحضارة اليونانية هي وحدها التي سارت فيها الحركة الفلسفية مع التراث العلمي جنبا إلى جنب. وهذا ما أضفى على الإنجاز اليوناني طابعه المميز، بل إن هذا التراث المزدوج هو الذي شكل حضارة الغرب.

ومن المهم أن نحدد موقفنا بوضوح من هذه العلاقة الخاصة. فمتابعة البحث العلمي في ميدان بعينه ليس هو والفلسفة شيئا واحدا. ولكن العلم أحد مصادر التفكير الفلسفي. وحين نبحث بوجه عام في معنى «العلمية» نخوض مشكلة فلسفية. فدراسة قواعد المنه العلمي هي دراسة فلسفية، كما أن من المشكلات التي شغلت انتباه الفلاسفة على الدوام، محاولة تقديم عرض للعالم في سماته العامة. ولكن ينبغي علينا أن نحرص هنا على التمييز بين أمرين: فليس من أهداف الدراسة الفلسفية أن تقدم وصفا للوقائع على طريقة العلم. ولقد كان عدم مراعاة هذه القاعدة هو الذي أدى بالمثاليين من أصحاب المذاهب إلى أن يقعوا من آن لآخر في شطحات. أما الشيء الذي تستطيع الفلسفة تقديمه فهو طريقة في النظر إلى نتائج البحث التجريبي، وإطار لجمع الكشوف العلمية وفقا لنظام من نوع معين. وبقدر ما التزمت المثالية بهذه المهمة، كانت تتحرك في نطاق

حدودها المشروعة. وينبغي أن نشير في الوقت ذاته إلى أننا حين نأخذ على عاتقنا ممارسة العلم، نكون نظرة فلسفية معينة إلى العالم. ذلك لأن ما نسميه بالموقف الطبيعي المألوف هو في الواقع نسيج من المسلمات الضمنية العامة عن طبيعة الأشياء. وربما كان أعظم مزايا الفلسفة النقدية هو أنها لفتت الأنظار إلى هذه الحقيقة. وعلى أية حال فمن المفيد أن نذكر أنفسنا بأن النظريات العلمية تهدف إلى أن تقرر شيئا يصدق على العالم، أيا كانت الأفعال النافعة التي قد تتيح لنا هذه النظريات أن نقوم بها. وهذه مسألة يغفلها أحيانا أولئك الذين لا يرون في النظريات أكثر من أنساق شكلية مجردة، مثلما يغفلون أن الأعداد تستخدم في الحساب.

إن العالم الذي هو موضوع للبحث ليس من صنعنا. بل إننا نحن الذين نصنع أخطاءنا وأوهامنا، وكثيرا ما نجد صعوبة في اكتشاف أننا على خطأ. غير أن ما يجعل اعتقاداتنا صحيحة ليس ما تبعثه فينا هذه الاعتقادات من راحة أو متعة. فقد يتصور شخص ما أن لديه موارد مالية غير محدودة، لأن هذا التصور يبعث فيه نوعا من الرضا. وهناك بالفعل أناس يتخذون هذا الموقف، ولكن مديري البنوك والمحاكم ليسوا ميالين إلى مشاركتهم هذه الآراء. إن نتائج البحث العلمي تكون أحيانا على خطأ، ولكن هذا لا يجعلها ذاتية. بل إن في وسعنا أن نلاحظ بقدر من الصواب، أن الخطأ يحتاج على الأقل إلى إنسان يرتكبه. أما الطبيعة ذاتها فلا يمكن أن تخطئ، لأنها لا تصدر أحكاما. فالناس هم الذين يقعون في الخطأ حين يصوغون قضايا وأحكاما. وربما كانت هذه الحقيقة واحدا من الدوافع الكامنة من وراء النظريات البرجماتية. ذلك لأن الخطأ إذا كان ذاتيا بمعنى أنه مرتبط بإنسان يرتكبه، وإذا لم يكن هناك أي ضمان ضد الخطأ، فقد يبدو أننا نظل دائما منغلقين داخل آرائنا الذاتية. ولكن هذا غير صحيح على الإطلاق. فالقول أن الأخطاء يمكن دائما أن تتسلل إلينا، يختلف كل الاختلاف عن القول إننا لا نكون أبدا على صواب. وإذا قلت عن شيء ما إنه كذا، حين يكون بالفعل كذلك، فإن حكمي في هذه الحالة لا يتسلل إليه أي عنصر ذاتي. وينطبق ذلك على حالة الخطأ أيضا. فإذا كنت مخطئا، فإن هذا الخطأ الذي ارتكبه هو حقيقة من حقائق العالم.

وهكذا فمن المهم أن نؤكد الطابع الموضوعي للبحث النزيه، والطابع

المستقل حقائق التي يستهدفها هذا البحث. أما أولئك الذين يؤكدون أن الحقيقة ذاتية قابلة للتشكل، فإنهم لا يتنبهون إلى أن هذا الرأي يجعل البحث العلمي مستحيلا. وهم فضلا عن ذلك يخطئون حين يعتقدون أن الباحث لا يمكنه أن يشبع حبه للاستطلاع بمعزل عن الربح أو المنفعة التي تجلبها كشوفه. صحيح أن قدرا كبيرا من البحث ليس من هذا النوع، ولكن بعضه كذلك. ولهذا فإن تاريخ العلم لا يمكن أن يفسر من خلال المفاهيم البرجماتية. بل إن احترام الحقيقة الموضوعية يمكن أن يكون كابحا لأوهام القوة اللامحدودة التي تنبثق عن التحيز الذاتي.

وهذا يؤدي بنا إلى المصدر الرئيسي الآخر للتأمل الفلسفي. فنحن لم نتحدث حتى الآن إلا عن العلم أو المبادئ العامة لأساليب العمل فيه، بوصفها موضوعا للدراسة الفلسفية. غير أن الإنسان، من حيث هو حيوان اجتماعي، لا يهتم فقط بكشف طبيعة العالم، بل إن من مهامه أن يسلك فيه. وإذا كان الجانب العلمي يعني بالوسائل، فإننا هنا ندخل عالم الغايات. وهكذا فإن الطبيعة الاجتماعية للإنسان هي التي تضعه في مواجهة مشكلات أخلاقية. إن العلم يستطيع أن ينبئه بأفضل الطرق لبلوغ غايات معينة، ولكنه يعجز عن أن يقول له إن من واجبه أن يسعى إلى هذه الغاية المعينة دون غيرها.

ولقد رأينا من قبل أن هناك طرقا مختلفة في النظر إلى المشكلة الأخلاقية. فعند أفلاطون يسير العامل الأخلاقي والعامل العلمي جنبا إلى جنب، ويتم التوحيد بين الخير والمعرفة. والواقع أن الأمر لو كان كذلك بالفعل لكان فيه عزاء كبير. ولكن من سوء الحظ أن الرأي الأفلاطوني مفرط في التفاؤل. فقد يلجأ من يعرفون أكثر من غيرهم، إلى استخدام معرفتهم في أغراض شريرة. وعلى أية حال فمهما كان مقدار ما يعرفه المرء فإن هذا لن يؤدي في ذاته إلى حل مشكلة ما ينبغي عمله.

هذه إذن، هي المشكلة العامة للعقل والإرادة. فإذا رفضنا الرأي القائل إن الإثنين سيتطابقان لو بلغا مدى معينا، كان علينا أن نسلم، كما فعل أوكام، بأنهما مستقلان. ولكن هذا الاستقلال لا يعني بالطبع أن أحدهما لا صلة له على الإطلاق بالآخر. فالعقل يستطيع أن يقوم بدور التوجيه والضبط بالنسبة إلى الإرادة والانفعالات، وهو يقوم به بالفعل. ولكننا لو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إن الإرادة هي التي تختار الغايات.

ومن نتائج هذه الحقيقة أننا لا نستطيع تقديم مبررات علمية للأهداف التي قد نسعى إليها، أو للمبادئ الأخلاقية التي نسير وفقا لها. فلن يمكننا أن نبدأ تقديم الحجج إلا إذا سلمنا منذ البدء بمقدمة أخلاقية ما. وهكذا فقد يسلم المرء بأن أفعاله ينبغي أن يكون من شأنها المحافظة على المجتمع الذي يعيش فيه، أوقد يقول إن أفعاله ينبغي أن تساعد على إحداث تغيير في النظام الإجتماعي. وسواء أكانت المقدمة الأخلاقية المسلم بها هي هذه أو تلك فمن الممكن، على هذا الأساس،تقديم حجج لإثبات السبب في ضرورة اتباع هذا المسلك أو ذاك. والمهم في الأمر هو ملاحظة أننا، ما لم تكن لدينا مقدمة مسلم بها، تنطوي على معنى «الوجوب ought»، فلن نستطيع أن نستخلص نتيجة تدلنا على ما ينبغي عمله.

على أن من الواضح أن المطالب الأخلاقية يمكن أن تتباين من شخص لآخر، بل إن من المسلم به أن الناس كثيرا ما يختلفون حول هذه الأمور. عندئذ يثار السؤال حول إمكان الاهتداء إلى مبدأ أخلاقي يسري على نحو شامل. ويقتضي ذلك ألا يكون المطلب متوقفا، من أجل إمكان قبوله، على الشخص الذي يتقدم به، ومن ذلك نستنتج أنه إذا كانت هناك مبادئ أخلاقية ذات نطاق شامل فلا بد أن تنطبق على المجتمع الإنساني بوجه عام. وهذا لا يعني القول بأن الناس جميعا متساوون في كل شيء، لأن من الحمق أن نقول بذلك، ما داموا بالفعل غير متساوين، إذ يختلفون في قدراتهم واتساع آفاقهم، وفي أمور كثيرة أخرى. ولكننا طالما كنا بصدد الأحكام الأخلاقية فلن يكون من حقنا أن نقصرها على فئة معينة من الناس. فإذا قلنا مثلا إن على الإنسان أن يسلك بأمانة، فإن هذا لا يتوقف على حجم أو شكل أو لون أولئك الذين يتعامل معهم مثل هذا الإنسان. ومن هنا فإن المشكلة الأخلاقية تؤدي إلى ظهور مفهوم الإخاء بين البشر. وهذا رأي عبر عنه المذهب الرواقي الأخلاقي لأول مرة تعبيرا صريحا ثم وجد طريقه فيما بعد إلى المسيحية.

ويمكن القول إن معظم المبادئ التي ترتكز عليها الحياة المتحضرة تحمل هذا الطابع الأخلاقي. والواقع أننا لا نستطيع تقديم سبب علمي لإثبات أن من الشر معاملة الغير بقسوة متعمدة. فهذا أمر يبدو في نظري شرا، وأعتقد أنه يبدو كذلك في نظر أناس كثيرين. أما لماذا كانت القسوة شرا

فهو أمر لست على ثقة من أنني أستطيع تقديم أسباب مرضية تعلله. فهذه مسائل صعبة يحتاج حسمها إلى وقت، وربما أمكن الاهتداء إلى حل لها بمضي الزمن. ولكننا نود ممن يؤمنون بالرأي العكسي أن يطرحوا على أنفسهم هذا السؤال: هل آراؤنا في هذه المسائل مستقلة عن حقيقة كوننا نعتنقها؟ عندئذ قد يبدو أن ما يتوهمون أنه مبدأ أخلاقي عام لا يعدو في الواقع أن يكون دفاعا خاصا عن موقف ذاتي.

لقد ذكرت من قبل أنه، على الرغم من أن المبدأ الأخلاقي الأصيل لا يعمل حسابا لأشخاص بعينهم، فإن هذا لا يعني أن الناس جميعا متساوون. ومن النواحي التي توجد فيها اختلافات ملحوظة، المعرفة، التي لا أقصد بها مجرد المعلومات، وإنما المعرفة الدقيقة الواضحة. ولقد سبق أن رأينا أن سقراط يميل إلى التوحيد بين المعرفة والخير، وانتقدنا هذه النظرية على أساس أنها عقلانية أكثر مما ينبغي. ولكن هناك في هذا الصدد نقطة هامة لا ينبغي إغفالها. فقد اعترف سقراط صراحة بأن حصيلة المعرفة التي يمكن أن يتوصل إليها الإنسان ضئيلة للغاية. والأمر الذي يبدو له أهم، في نهاية المطاف، هو سعي المرء إلى المعرفة. فالخير هو البحث المنزه. وهذا مبدأ أخلاقي يرجع أصله إلى فيثاغورس. بل إن البحث عن حقيقة يعترف بأنها مستقلة عن الباحث كان، منذ أيام طاليس، هو القوة الأخلاقية الدافعة من وراء حركة العلم. وبالطبع فإن هذا الموضوع له صلة بالمشكلة الأخلاقية الناشئة عن حسن استخدام الكشف أو سؤ استخدامه. ولكن على حين أن من الضروري مواجهة هذه المشكلة، فليس مما يساعدنا في فهم هذه الأمور أن نخلط بين هذه المسائل التي هي منفصلة ومتميزة تميزا تاما.

وهكذا يواجه الباحث مهمة مزدوجة: فمن واجبه من جهة أن يتابع الموضوعات المستقلة لدراسته بقدر المستطاع، وعليه أن يفعل ذلك سواء أكانت كشوفه ستؤدي إلى نتائج مريحة أم متعبة. فكما أن المبادئ الأخلاقية لا تعمل حسابا لأشخاص بعينهم، فإن نتائج البحث العلمي بدورها ليست ملزمة بمراعاة مشاعرنا. ومن جهة أخرى هناك مشكلة تحويل الكشف إلى نتيجة مرضية بالمعنى الأخلاقي.

وتبقى بعد ذلك المسألة الأخيرة: كيف ينبغي أن ننظر إلى هذا المبدأ

الأخلاقي القائل إن السعي إلى الحقيقة خير في ذاته؟ ذلك لأن من الواضح أننا لسنا جميعا ممن يمتلكون القدرة على الاشتغال بالبحث العلمي. كما أنه ليس من الممكن في كافة المناسبات أن نرجئ الحكم على هذا الموضوع، إذ لا بد للناس أن يسلكوا مثلما يفكرون. غير أن هناك شيئا واحدا يستطيع الناس جميعا أن يفعلوه، هو أن يعطي المرء الآخرين حرية إرجاء الحكم في المسائل التي قد لا يكون هو ذاته على استعداد لوضعها موضع التساؤل. ولنلاحظ أن هذا يكشف عن مدى الارتباط بين البحث العلمي وبين الحرية، التي ينظر إليها على أنها نوع من الخير. فالتسامح شرط ضروري لأي مجتمع يراد للبحث العلمي أن يزدهر فيه. وحرية الكلام والفكر هما العاملان الحاسمان في إقامة مجتمع حر يتاح فيه للباحث أن يدع الحقيقة تقوده إلى أي اتجاه تشاء. وفي هذا الإطار يستطيع كل شخص أن يسهم في الخير الذي نحن بصدده هاهنا. ولا يعني هذا أن تكون لنا جميعا نفس الآراء في كل شيء، بل إنه يضمن ألا يسد أي طريق بقيود مصطنعة. ذلك لأن الحياة التي لا تخضع للفحص والاختبار هي في نظر الإنسان غير جديرة بأن تعاش.(2)

الهوامش

هوامش الفصل الأول

(1) يرى كثير من مؤرخي الحضارة والفلسفة أن النزعة الإنسانية في عصر النهضة لا تستمد اسمها من عودتها إلى الاهتمام بالإنسان فحسب، بل أيضا من اهتمامها الشديد بالعلوم الإنسانية Humanities، التي نهضت في ذلك الحين نهضة كبرى على أيدي مجموعة من الباحثين الجادين الذين حققوا ونشروا أهم كتابات العصر الكلاسيكي في مختلف ميادين الإنسانيات، كالفلسفة والتاريخ والأدب والشعر.

(المترجم)

(2) يتحدث رسل هنا عن «إعادة اكتشاف» هذا النظام لأنه أكد في الجزء الأول من هذا الكتاب أن اليونانيين قد توصلوا إليه في آخر مراحل حضارتهم، ولكن ظهور المسيحية حال دون تطوير هذا الكشف وتثبيته.

(المترجم)

(3) يبدو هذا الحس مستغربا من رسل، لأنه يتضمن دفاعا غير مباشر عن الاستعمار الغربي، ويتجاهل القهر الذي مارسه هذا الاستعمار عل الشعوب التي خضعت له، والذي بتعارض مع تلك المثل العليا الغربية. ومن الجائز أنه يقصد امتداد هذه الحضارة في بلادها نفسها، أما خارج هذه البلاد فقد كان الأمر على عكس ذلك تماما، كما أدرك رسل نفسه في آخر سنوات حياته.

(المترجم).

(4) يدل التعبير الإنجليزي Witch-hunting على ما هو أكثر من تصيد المشتغلين بالسحر. إذ يعبر عن تلك الممارسات الاضطهادية التي تقوم بها بعض السلطات ضد الأبرياء بعد تلفيق تهم ظالمة لهم، كما كان يحدث في أمريكا المكارثية مثلا، وهو ما حدث لرسل نفسه خلال بعض-فترات حياته، تماما كما كانت تهمة ممارسة السحر توجه في عصر النهضة لأناس أبرياء من أجل التخلص منهم.

(المترجم)

(5) طريقة من طرق الرهبة المسيحية، أسسها القديس برونو Bruno في فرنسا عام 1084، وكانت تنذر نفسها للعيش بطريقة زاهدة بسيطة.

(المترجم)

(5) السبب في تحديد تاريخ 1960 هو أنه العام الذي انتخب فيه جون كيندي رئيسا للولايات المتحدة، وهو أول رئيس كاثوليكي في تاريخها.

(المترجم)

(6) كان مجلس ترمز قد عقد اجتماعا لممثلي الولايات الألمانية دعا إليه الإمبراطور شارل الخامس

لبحث قضية مارتن لوثر في مدينة فرمز. وقد أصدر الاجتماع مرسوما يندد بآراء لوثر.

(المترجم)

(7) يلاحظ أن اسم الأورجانون لا يرجع إلى أرسطو نفسه، وإنما أطلقته الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى على مجموع المؤلفات المنطقية لأرسطو، التي كانت أداة كل بحث في ذلك الحين.

(المترجم)

(8) يبدو لي أن هناك شيئا من التجني في حكم المؤلف على بيكن في هذه الناحية بالذات، لأن بيكن لم يكن أصلا من أنصار وضع الفروض والاستعانة بها قي البحث العلمي، وكانت نزعته التجريبية الملتزمة، التي كان تطرفها راجعا إلى كونها رد فعل على تطرف مضاد في التأمل العقلي الخالص كما كان سائدا في التراث السابق كله-كانت هذه النزعة تحتم عليه ألا يتجاوز الملاحظات المعطاة، ويحذر بشدة من الفروض بوصفها قفزات عقلية غير مأمونة.

(المترجم)

(9) نسبة إلى إراستوس Erastus (1524 - 1583) وهو لاهوتي سويسري كان طبيبا مشهورا ومن أتباع الحركات الإصلاحية. ويطلق أب «الإراستين» في إنجلترا على من يرفضون استقلال الكنيسة عن الدولة، مع أن هذه فكرة ليس من المؤكد أن إراستوس نفسه كان يقول بها.

(المترجم).

(10) اللقب الذي كان الفرنسيون يطلقونه على لويس الرابع عشر. (Le Roi-Soleil)

(11) على الرغم من إخفاق ليبنتر في هذه المهمة، فقد كانت محاولته تمهيدا للحملة الفرنسية على مصر في أعقاب الثورة الفرنسية في أواخر القرن التالي، بعد أن تنبهت فرنسا إلى أهمية موقع مصر بين الشرق والغرب.

(المترجم)

(12) هو المبدأ الذي عبر عنه ليبتس في كثير من كتاباته، والقائل أن من المستحيل أن يكون هناك شيئان متماثلان في كل شيء، ولكنهما مختلفان من حيث العدد. أي أن الشيئين اللذين يستحيل التميز بينهما في أي شيء هما في الواقع شيء واحد.

(المترجم).

هوامش الفصل الثاني

(1) يشير رسل هنا إلى أن مبدأ وراثة الثروة معترف به في ميدان الاقتصاد، وهو يوازي مبدأ وراثة الملوك لمناصبهم.

(2) تعبير يطلق على العهد الملكي الذي كان سائدا في فرنسا قبل الثورة الفرنسية عام 1789، وهو يكاد يعادل-مع الفارق بالطبع-تعبير «العهد البائد» المستخدم في البلاد العربية عندما تتغير فيها أنظمة الحكم.

(المترجم)

هوامش الفصل الثالث

(1) التعبير المستخدم هنا هو «البابويون <Papists، وهو تعبير ازدرائي يدل على الكاثوليك (أهل البابا).

(المترجم).

(2) الطرافة هنا تكمن في تنبؤ هؤلاء الشعراء بالحروب والكوارث التي ستجلبها النزعة العسكرية الألمانية، وخاصة في الحربين الأولى والثانية.

(المترجم).

(3) مذهب متمرد على المسيحية، قال به أول مرة الراهب الإنجليزي بيلاجيوس Pelagius (حوالي 360 - 420) ميلادية، وكان برفض فكرة الخطيئة الأولى ويرى أن خلاص المرء بيده هو وحده.

(المترجم).

(4) يشير رسل هنا إلى ضرورة حرص الإنسان على المعرفة والفهم، إلى جانب الإرادة الخيرة، لأن الإنسان الجاهل قد يفعل أمورا سيئة كثيرة بنية طيبة وإرادة خيرة، ولن يكون من الممكن محاسبته أخلاقيا إذا اتبعنا المبدأ الذي ينادي به كانت. ولهذا يعبر في الجملة التالية عن ضرورة عمل حساب فكرة العلم والمعرفة، التي جعلها سقراط مرادفة للفضيلة الأخلاقية، إلى جانب فكرة الإرادة والنية التي أكدها كانت.

(المترجم).

(5) في الألمانية Schwabich، وتعني من ينتمي إلى إقليم في غرب ألمانيا هو «باده فورتمبرج - Bade Wurttemberg» ، ومن أشهر مدنه «توبنجن Tubingen» التي عاش فيها هؤلاء الثلاثة فترة هامة من حياتهم.

(المترجم)

(6) يبدو لي أن هذا الحكم لا ينطبق على الوضع الحاضر للفلسفة في فرنسا، حيث توجد نهضة ضخمة للدراسات الهيجلية، كان من أهم روادها «إيبوليت J.Hyppolite» ، وكوجيف Kojeve ودونت J.d'Hondt وكثيرون غيرهم.

(المترجم)

(7) ويمكننا أن نضيف أنها كانت واضحة كل الوضوح عند إسبينوزا، الذي ألغى التعارض بين الحرية والحتمية، وأكد أن الحرية الحقيقية إنما تكون في فهم الضرورة السائدة في الكون. ومن المؤكد أن هيجل كان في رأيه هذا متأثرا بإسبينوزا على نحو مباشر.

(المترجم)

(8) كان من الواجب أن ينبه المؤلف إلى معني «القانون» كما استخدما في السطور السابقة. فكلمة القانون في الطبيعة تعني شيئا مختلفا تماما عن القانون في الدولة، ومن الواجب ألا ندع اللفظ الواحد المستخدم في الحالتين يخدعنا بحيث نتصور أننا إزاء فكرة واحدة. فالقانون الطبيعي تعبير عن المجرى الفعلي للأحداث، ومن هنا لم يكن فهمه متعارضا مع الحرية، أما قانون الدولة

فيعبر عن محاولة لتشكيل سلوك الناس بطريقة مقصودة، وهو في كثير من الأحيان يتعارض مع الحرية إذا كان الهدف من هذه المحاولة هو ضمان سيطرة الحكم المستبد على المحكومين.

(المترجم)

(9) من السهل أن ندرك، من وراء هذه اللهجة الساخرة، قدرا من التحامل المبالغ فيه على آراء هيجل المتعلقة بالحرب والصراع. فمجرد إشارة المؤلف إلى هرقليطس كانت كفيلة بإقناعه بأن المقصود هنا حرب الأضداد، التي يحتاجها كل تطور ونمو، وليست الحرب المسلحة بين الدول. إنها في المحل الأول حرب على المستوى الميتافيزيقي، لا على المستوى العسكري. ولكن رسل كان في هذه السطور خاضعا لتأثير الصورة النمطية عن الدولة الروسية التي لا تعيش إلا بالحرب، والتي أكد من قبل إعجاب هيجل الشديد بها-وهي صورة تأثرت بالحروب الضارية التي خاضتها بريطانيا ضد الألمان في القرن العشرين.

(المترجم)

(10) يستخدم المؤلف هنا تعبيرا غير موفق، ينطوي على مغالطة ربما كانت مقصودة. فعبارة «التعاليم الماركسية الرسمية» مناقضة لذاتها، من حيث إن التعاليم الماركسية شيء، والتطبيقات الرسمية لها في دولة من الدول شيء آخر. وإذا كانت هناك ممارسات في دول اشتراكية معينة تنطبق عليها انتقاداته الساخرة، وتقدم إلى الناس باسم الماركسية، فمن واجب الفيلسوف أن يفرق بين التعاليم النظرية وبين التغييرات التي تطرأ عليها عندما تصبح سياسة رسمية لإحدى الدول.

(المترجم)

(11) من أشهر الشوارع التجارية المزدحمة في لندن.

(المترجم)

(12) ترمز بومة منيرفا للحكمة، والفلسفة، ومن ثم كان ما يقصده هيجل هو أن المذهب الفلسفي لا يظهر إلا بعد أن تكون الأوضاع والتطورات التي يعبر عنها قد حدثت بالفعل. وهدا الرأي يمكن أن يقابله رأى آخر يرى في المذاهب الفلسفية «استباقا» لأوضاع ستأتي فيا بعد، لا مجرد تلخيص لاحق للأحداث أو تعليق تال عليها.

(المترجم)

(12) المقصود هنا تحرير الولايات الألمانية من الاحتلال الفرنسي في عهد نابليون بونابارت.

(المترجم)

(13) يلاحظ أن رسل هنا يدرج إسبينوزا ضمن التفاؤليين على أساس عدم اعترافه بحقيقة الشر، ولكن الواقع أن كل موقف اتخذه إسبينوزا من الشر كان يتخذه أيضا من الخير، وإنكاره لأحدهما-على مستوى الواقع الفعلي-كان ينسحب تلقائيا على الآخر. ولذلك لم يكن إسبينوزا هو الطرف المضاد لتشاؤم شوينهور بل كان موقفه أقرب إلى الحياد الأخلاقي والنظرة المترفعة عن صبغ العالم بالخير أو الشر.

(المترجم)

(14) آثرنا أن نترجم هذه العبارة المشهورة لنيتشه باستخدام لفظ «الرب» بدلا من «الإله» أو «الله» كما تشيع ترجمتها، وذلك لأن تعبير «الرب» اكثر استعمالا في الكتابات المسيحية، ومن ثم فهو أكثر ملاءمة لما يقصده نيتشه، لأن هذه العبارة قيلت في سياق الصراع الحاد بين نيتشه والمسيحية على وجه التحديد (بينما يرى بعض المفسرين أنه يعلن بذلك موت الحضارة الغربية بأسرها، من حيث هي مرتكزة على المسيحية) ولذلك فإن استخدام أي لفظ آخر قد يخرج العبارة عن سياقها الأصلي المرتبط بالغرب المسيحي بالذات.

(المترجم)

هوامش الفصل الرابع

(1) المقصود بها شيء يشبه «وضع اليد» في لغتنا المعاصرة، أي أن يقوم كبار الملاك بوضع يدهم على أرض كانت مشاعا، عن طريق بناء سياج أو سور حولها، ثم يطردون الفلاحين الفقراء الذين كانوا ينتفعون منها قبل ذلك.

(المترجم)

(2) يقصد جامعتي أكسفورد وكيمبردج.

(المترجم)

(3) مجموعة ولايات في شرق الولايات المتحدة، تشمل ماساشوستس وكونيتكت ورود أيلاند، ويشعر سكانها باعتزاز خاص لأن هذه هي المنطقة التي نزل فيها أول المهاجرين الإنجليز إلى أمريكا، ويرون أنفسهم أكثر عراقة وأصالة من بقية الولايات.

(المترجم)

(4) تستخدم كلمة «النقدية» هنا بالمعنى المالي، كما نتحدث عن مبلغ يصرف «نقدا» في مقابل صرفه بشيك. ولا علاقة لهذا الاستخدام بالنقد بمعنى التقويم أو الفحص.

(المترجم)

(5) فئة المرتبة الأولى هي فئة الأشياء ذات العدد، وفئة المرتبة الثانية هي فئة كل عدد على حدة، أما فئة المرتبة الثالثة فهي العدد بوجه عام.

(المترجم)

(6) باستثناء القراء المتخصصين والراغبين في التوسع في المنطق الرياضي، ننصح القارئ ألا يشغل نفسه بالمفارقات التي ذكر المؤلف أمثلة لها في الصفحة التالية، والتي لا مكان لها في رأينا- في كتاب عام عن تاريخ الفلسفة-ولم يدرجها رسل هاهنا إلا بحكم تخصصه في المنطق الرياضي فحسب. ويستطيع القارئ أن ينتقل مباشرة إلى موضوع «الفترة المعاصرة».

(المترجم).

هوامش الفصل الخامس

(1) ترد هذه الحجة على الفكرة القائلة أن العلاقة بين المثل والأشياء الجزئية هي علاقة «مشاركة»، فتقول إنه لكي يشارك الرجل العادي، الملموس، في «مثال» الرجل، لا بد من افتراض «رجل ثالث» يتوسط بينهما، وهذا الرجل الثالث لا بد أن يكون له مثال، وهلم جرا.

(المترجم)

(2) يشيع في كتب علم النفس ترجمة هذا المصطلح بالفعل المنعكس «الشرطي». وفي رأيي أن هذه ترجمة غير صحيحة، تلتزم بمعنى كلمة condition (شرط) إذا استخدمت كاسم. ولكن الكلمة إذا استخدمت كفعل conditioning وهو الاستخدام المقصود هنا، تعني «التكييف»، وتعني الخروج عن الشروط والتحكم فيها كما نشاء، أي عكس الترجمة الشائعة. وبهذا المعنى الأخير يستخدم تعبير «تكييف الهواء Air-Conditioning» ومنه اقتبسنا هذه الترجمة التي نراها أدق في التعبير عن المقصود من هذا المصطلح.

(المترجم)

(3) وتوفي عام 1976.

(المترجم)

(4) وتوفي عام 1980.

(المترجم)

(5) انظر هامش ص 205.

(6) نظرية قديمة تكررت مرارا في تاريخ الفلسفة، تقول إن الحقيقة هي التطابق بين الحكم والواقع أو بتعبير الفلاسفة العرب، مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان.

(المترجم)

(7) نظرية سادت بوجه خاص عند المثاليين، تقول ن القضية توصف بأنها حقيقة إذا كانت تترابط بصورة محكمة مع نسق كامل من القضايا، بحيث تكون الحقيقة بمعناها الكامل في النسق كله، لا في أي جزء منه مأخوذا على حدة.

(المترجم)

هوامش الخاتمة

(1) أي تعليما يحيط بكل شيء كما يدل اسم «الموسوعة <Encyclopedia في معناها الأصلي.

(المترجم)

(2) هذه العبارة مأخوذة من محاورة «الدفاع» لأفلاطون، 138.

(المترجم)

المؤلف في سطور:

برتراند رسل (1872 - 1970)

- فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية.
- درس الرياضيات والفلسفة في جامعة كيمبرج وتخرج منها عام 1894، ودرس فيها كما حاضر في عدد من الجامعات.
- أسهم إسهاما كبيرا في تطوير المنطق الرياضي الحديث وحاول مع الفيلسوف وايتهد أن يستكملا الأساس المنطقي للرياضيات واشتركا معا في كتاب «أسس الرياضيات».
- كتب عددا كبيرا من الأعمال الفلسفية عن مشكلات العلم الطبيعي، وكان غزير الإنتاج فكتب في الأخلاق والسياسة والتربية وغيرها. وقد ترجم بعض من كتبه إلى اللغة العربية، منها «تاريخ الفلسفة الغربية» وسيرة ببرتراند رسل الذاتية، «ومبادئ الرياضيات» وغيرها.
- نال جائزة نوبل للآداب في عام 1950.
- اشتهر بمواقفه الداعية للسلام ونزع السلاح وتدمير الأسلحة النووية، وسجن من أجل ذلك مرتين.

المترجم في سطور:

د. فؤاد زكريا

- ولد في بور سعيد- ديسمبر 1927
- نال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة عين شمس عام 1956. ترأس تحرير مجلتي الفكر المعاصر وتراث الإنسانية في مصر.
- من أعماله المنشورة: إسبينوزا ونظرية المعرفة،

الكتاب القادم

التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي

تأليف:

د. مجيد مسعود

الإنسان والحضارة، التعبير الموسيقي، مشكلات الفكر والثقافة، التفكير العلمي، ترجمة ودراسة لجمهورية أفلاطون، وللتساعية الرابعة لأفلوطين، ترجم مؤلفات متعددة منها:

- العقل والثورة (ماركيوز)، الفن والمجتمع عبر التاريخ (في مجلدين- هاوزر).

- وترجم الجزء الأول من هذا الكتاب في هذه السلسلة.

- يعمل حاليا رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة الكويت، ومستشارا لسلسلة عالم المعرفة.